

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

> Οὐ χρὴ, κατὰ τοὺς παραινοῦντας, ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.
>
> **Aristoteles.**

Zweiter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Berlin, 1842.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

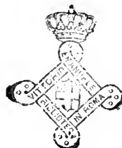
Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.



Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Vierzehnter Band.

Zweite Auflage.

Berlin, 1842.
Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der Griechischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

(Fortsetzung.)

Zweiter Abschnitt.

Zweite Periode.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Fortsetzung.)

Zweites Kapitel.

Erster Periode zweite Abtheilung: Von den Sophisten bis zu den Sokratikern.

In dieser zweiten Abtheilung haben wir zuerst die Sophisten, zweitens Sokrates, und drittens die Sokratiker im nähern Sinn zu betrachten, während wir Plato von ihnen trennen und mit Aristoteles in der dritten Abtheilung zusammen betrachten. Der *νοῦς*, der zunächst nur auf sehr subjective Weise als Zweck gefaßt wird, nämlich als das, was dem Menschen Zweck ist, d. h. das Gute, ist bei Plato und Aristoteles in allgemein objectiver Weise gefaßt worden, als Gattung oder Idee. Da der Gedanke jetzt als das Princip aufgestellt worden, und dieses so zunächst eine subjective Erscheinung hat, nämlich als die subjective Thätigkeit des Denkens: so tritt, indem das Absolute als Subject gesetzt wird, ein Zeitalter der subjectiven Reflexion ein; d. h. es beginnt in dieser Periode, die mit der Auflösung Griechenlands im Peloponnesischen Kriege zusammenfällt, das Princip der modernen Zeit.

Da im *νοῦς* des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Thätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt, allgemein und abstract, damit aber noch durchaus inhaltslos ist: so ist der allgemeine Standpunkt das unmittelbare Bedürfniß, zu einem Inhalte fortzugehen, der das wirkliche Bestimmen beginne. Was ist nun aber dieser absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstracte Denken, als sich bestimmende Thätigkeit, giebt? Das ist hier die wesentliche Frage. Dem unbefangenen Denken der ältern Philosophen, deren allgemeine Gedan-

ken wir gesehen haben, steht jetzt das Bewußtseyn gegenüber. Während das Subject bisher, wenn es über das Absolute reflectirte, nur Gedanken producirte, und diesen Inhalt vor sich hatte: so ist jetzt das Weitere, daß dieß nicht das Ganze ist, was hier vorhanden ist, sondern daß vielmehr zur Totalität des Objectiven wesentlich auch das denkende Subject gehört. Diese Subjectivität des Denkens hat aber wieder näher die doppelte Bestimmung: einmal die unendliche, sich auf sich beziehende Form zu seyn, welche, als diese reine Thätigkeit des Allgemeinen, Inhaltsbestimmungen erhält; andererseits, indem das Bewußtseyn darauf reflectirt, daß das denkende Subject dieß Setzende ist, eine Rückkehr des Geistes aus der Objectivität in sich selbst zu seyn. Wenn also zuerst das Denken, weil es sich in den Gegenstand vertiefte, als solches, wie der νοῦς des Anaxagoras, noch keinen Inhalt hatte, indem dieser auf der andern Seite stand: so ist jetzt mit der Rückkehr des Denkens, als dem Bewußtseyn, daß das Subject das Denkende ist, die andere Seite verbunden, daß es ihm darum zu thun ist, sich einen wesentlichen absoluten Inhalt zu gewinnen. Dieser Inhalt kann, abstract genommen, selbst wieder ein doppelter seyn: entweder ist das Ich in Ansehung der Bestimmung das Wesentliche, wenn es sich selbst und seine Interessen zum Inhalte macht; oder der Inhalt wird als das ganz Allgemeine bestimmt. Hiernach handelt es sich um diese zwei Gesichtspunkte: Wie die Bestimmung des Anundfürsichseyenden zu fassen ist; und wie dieses dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes ist. Beim Philosophiren kommt es überhaupt darauf an, daß, obgleich das Ich das Setzende ist, doch der gesetzte Inhalt des Gedachten der anundfürsichseyende Gegenstand sey. Bleibt man dabei stehen, daß das Ich das Setzende ist, so ist dieß der schlechte Idealismus der modernen Zeit: wogegen man in früherer Zeit nicht dabei stehen geblieben ist, daß das Gedachte darum schlecht sey, weil ich es setze.

Bei den Sophisten ist nun der Inhalt nur das Meinige, ein Subjectives; den anundfürsichseyenden Inhalt faßte So-

krates auf, und die Sokratiker haben, in unmittelbarem Zusammenhange mit ihm, diesen Inhalt nur näher bestimmt.

A. Die Sophisten.

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seyende und Einzelne versinkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen, da er eben das prädicatlose Absolute ist, dem schlechthin Alles nur Moment ist; für ihn giebt es also, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagel-Festes. Eben der Begriff ist dieß fließende Uebergehen Heraklits, dieß Bewegen, diese Kausticität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, vor welcher Alles verschwindet; und damit werden jetzt alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dieß Feste — sey es nun eine Festigkeit des natürlichen Seyns, oder die Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten und Gesetzen — geräth in Schwanken und verliert seinen Halt. Als Allgemeines gehören solche Grundsätze u. s. f. wohl selbst dem Begriffe an, doch ist ihre Allgemeinheit nur ihre Form; der Inhalt aber, den sie haben, geräth, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden, die uns hier zuerst begegnen. Den Namen σοφισταί gaben sie sich selbst, als Lehrer der Weisheit, d. h. als Solche, die weise machen (σοφίζειν) können. Die Sophisten sind so gerade das Gegentheil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht, und aufsucht, was ist und was gewesen ist: eine Masse empirischen Stoffs, wo die Entdeckung einer neuen Gestalt, eines neuen Wurms oder sonstigen Ungeziefers und Geschmeißes für ein großes Glück gehalten wird. Unsere gelehrten Professoren sind insofern viel unschuldiger, als die Sophisten; um diese Unschuld giebt indessen die Philosophie nichts.

Was aber das Verhältniß der Sophisten zur ge-

meinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrieen als bei der Moralität: bei jenem, ihrer theoretischen Lehre wegen, da es ein Unsinn sey, daß nichts existire; in Ansehung des Praktischen, weil sie alle Grundsätze und Gesetze umstoßen. Fürs Erste darf allerdings nicht bei diesem Taumel der Bewegung aller Dinge bloß nach ihrer negativen Seite stehen geblieben werden; die Ruhe jedoch, worein sie übergeht, ist nicht wieder das in seiner Festigkeit Wiederherstellen des Bewegten, so daß am Ende dasselbe herauskäme und sie nur ein überflüssiges Gethue wäre. Nun besteht aber die Sophistik der gemeinen Vorstellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wissenschaft ist, eben darin, daß ihr ihre Bestimmtheiten, als solche, für an und für sich seyende Wesen, und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungssätze, Grundsätze u. s. f. als absolut feste Wahrheiten gelten. Der Geist selbst ist aber die Einheit dieser vielerlei bornirten Wahrheiten, die in ihm alle nur als aufgehoben vorhanden, nur als relative Wahrheiten erkannt sind: d. h. mit ihrer Schranke, in ihrer Begrenzung, und nicht als an sich seyende. Diese Wahrheiten sind daher dem gemeinen Verstande in der That selbst nicht mehr, sondern er läßt ein ander Mal auch vor dem Bewußtseyn das Gegentheil gelten und behauptet es selbst: oder weiß auch nicht, daß er unmittelbar das Gegentheil von dem sagt, was er meint, sein Ausdruck also nur ein Ausdruck des Widerspruchs ist. In seinen Handlungen überhaupt, nicht im schlechten Handeln, bricht der gemeine Verstand diese seine Maximen und Grundsätze selber; und wenn er ein vernünftiges Leben führt, so ist es eigentlich nur eine beständige Inconsequenz, das Gutmachen einer bornirten Handlungsmaxime durch Abbruch von der andern. Ein welterfahrener gebildeter Staatsmann z. B. ist der, welcher eine Mitte zu treffen weiß, praktischen Verstand hat: d. h. nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach Einer Seite desselben, die sich nur in Einer Maxime ausspricht. Wer dagegen, wo es sey, nach Einer Maxime handelt, heißt ein Pedant, und verdirbt sich

und Andern die Sache. Im Gemeinsten ist dieß ebenso. Z. B. „Es ist wahr, daß die Dinge, die ich sehe, sind: ich glaube an ihre Realität;" — so sagt leicht Jeder. Allein es ist in der That nicht wahr, daß er an ihre Realität glaubt; sondern vielmehr das Gegentheil nimmt er an. Denn er ißt und trinkt sie: d. h. er ist überzeugt, daß diese Dinge nicht an sich sind, und ihr Seyn keine Festigkeit, kein Wesen hat. Der gemeine Verstand ist in seinem Handeln also besser, als er denkt; denn sein handelndes Wesen ist der ganze Geist. Aber hier ist er sich seiner nicht als Geist bewußt; sondern was in sein Bewußtseyn tritt, sind solche bestimmte Gesetze, Regeln, allgemeine Sätze, die seinem Verstande für die absolute Wahrheit gelten, deren Bornirtheit er aber im Handeln selber widerlegt. Wenn der Begriff sich nun gegen diesen Reichthum des Bewußtseyns, den es zu besitzen glaubt, wendet, und es die Gefahr für seine Wahrheit, ohne die es nicht wäre, wittert: wenn seine festen Wesenheiten ihm verwirrt werden, so wird es aufgebracht; und der Begriff, der sich in dieser seiner Realisirung an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht sich Haß und Schimpf zu. Dieß ist der Grund des allgemeinen Geschreis gegen die Sophistik: ein Geschrei des gesunden Menschenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiß.

Sophisterei freilich ist ein übelberüchtigter Ausdruck; und zwar besonders durch den Gegensatz gegen Sokrates und Plato sind die Sophisten in diesen schlimmen Ruf gekommen, wonach dieß Wort gewöhnlich bedeutet, daß willkührlicher Weise durch falsche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, schwankend gemacht, oder etwas Falsches bewiesen, plausibel gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen. Dagegen wollen wir nun näher von der positiven, eigentlich wissenschaftlichen Seite betrachten, was die Stellung der Sophisten in Griechenland war.

Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der schon in der Eleatischen Schule bei Zeno anfängt,

sich gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet, und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewußt wird, und eifersüchtig gegen Anderes seine Macht und Herrschaft an demselben ausübt, weil es als Bestimmtes, das nicht Gedanke ist, gelten will. Der mit sich identische Gedanke richtet also seine negative Kraft gegen die mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtseyns, und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze; und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf, und läßt insofern auf einer Seite der besondern Subjectivität zu, sich selbst zum Ersten und Festen zu machen, und Alles auf sich zu beziehen.

Indem eben dieser Begriff jetzt auftrat, so wurde er allgemeinere Philosophie: und nicht sowohl nur Philosophie, als auch allgemeine Bildung, die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volk gehörte, sich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraction erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff aber darum das Herrschende und Bewegende, weil in Beiden das Bestimmte in seiner Grenze, in seinem Uebergehen in Anderes erkannt wird. Diese Bildung wurde allgemeinerer Zweck des Unterrichts; und es gab deßwegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Ja, die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt erst in Griechenland zur Existenz kam; und so sind sie an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten, welche früher allgemeine Lehrer waren. Denn die Religion war nicht Lehrerinn, indem kein Unterricht in ihr ertheilt wurde; und wenn Priester geopfert, geweissagt und Orakel-Sprüche ausgelegt haben, so ist Lehren doch etwas ganz Anderes. Die Sophisten aber haben Unterricht in der Weisheit, den Wissenschaften überhaupt, der Musik, Mathematik u. s. f.

gegeben; und das war sogar ihre erste Bestimmung. Vor Perikles war in Griechenland das Bedürfniß der Bildung durch Denken, der Reflexion erwacht: die Menschen sollten in ihren Vorstellungen gebildet seyn, sich durch Denken in ihren Verhältnissen bestimmen, nicht mehr bloß durch Orakel, oder durch die Sitte, die Leidenschaft, die Empfindungen des Augenblicks; wie denn überhaupt der Zweck des Staats das Allgemeine ist, worunter das Besondere gefaßt wird. Indem die Sophisten diese Bildung bezweckten und verbreiteten, so haben sie, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geschäft oder Gewerbe, als ein Amt betrieben, statt der Schulen; sie sind so in den Städten Griechenlands herumgereist, deren Jugend von ihnen gebildet worden ist.

Bildung ist nun zwar ein unbestimmter Ausdruck. Näher hat er aber den Sinn, daß das, was der freie Gedanke gewinnen soll, aus ihm selber kommen und die eigene Ueberzeugung seyn muß; es wird dann nicht mehr geglaubt, sondern untersucht, — kurz es ist die in neuern Zeiten sogenannte Aufklärung. Das Denken sucht allgemeine Principien, an denen es Alles beurtheilt, was uns gelten soll; und es gilt uns nichts, als was diesen Principien gemäß ist. Das Denken übernimmt also, den positiven Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Concrete des Glaubens aufzulösen: einerseits den Inhalt zu zersplittern, andererseits diese Einzelnheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu isoliren und für sich festzuhalten. Dadurch nämlich, daß diese Seiten, die eigentlich nichts Selbstständiges, sondern nur Momente eines Ganzen sind, von demselben abgelöst, sich auf sich beziehen, erhalten sie die Form von etwas Allgemeinem. Eine jede derselben kann so zu einem Grunde, d. h. eben zu einer allgemeinen Bestimmung erhoben werden, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Zur Bildung gehört also, daß man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt sey, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. f. gehören: daß man diese Gesichtspunkte, und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges

Bewußtseyn über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dieß sind schon für sich allgemeine Seiten, durch die er ein allgemeines Bewußtseyn hat, und den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise betrachtet. Ein gebildeter Mensch weiß so etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland nun den Sophisten zu verdanken, indem sie die Menschen lehrten, Gedanken über das zu haben, was ihnen geltend-seyn sollte; und so war ihre Bildung sowohl Bildung zur Philosophie, als zur Beredsamkeit.

Um diesen doppelten Zweck zu erreichen, knüpften die Sophisten eben an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man nämlich, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist, und was ich als eine solche anzuerkennen habe; und indem ich diese Macht kenne, weiß ich auch die Anderen meinem Zwecke gemäß zu bestimmen. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wissen, woran sie sind, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. Der Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen thun, auf die absoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menschen bewegen. Der Gegenstand der Lehre der Sophisten ist also gewesen, was die Macht in der Welt sey; und da die Philosophie allein weiß, daß dieß der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke ist, so sind die Sophisten auch speculative Philosophen gewesen. Eigentliche Gelehrte sind sie aber schon um deßwegen nicht gewesen, weil es noch keine positiven Wissenschaften ohne Philosophie gab, welche, trocken, nicht das Ganze des Menschen und seine wesentlichen Seiten betroffen hätten.

Außerdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck, ein Bewußtseyn darüber zu geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt und was den Menschen Befriedigung giebt. Die Religion lehrte, daß die Götter die Mächte seyen, welche den Menschen

regieren. Die unmittelbare Sittlichkeit erkannte die Herrschaft der Gesetze an: der Mensch sollte sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäß ist, und voraussetzen, daß die Anderen sich auch befriedigen, indem sie diese Gesetze befolgen. Durch die hereingebrochene Reflexion genügt es aber dem Menschen nun nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äußerlichen Nothwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu thun habe. So werden die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, seine Macht; und nur indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Sophisten lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären, da das sittliche Gute nicht mehr entschied. Die Zurückführung der Umstände auf diese Mächte lehrt aber die Beredsamkeit, die eben Zorn und Leidenschaft der Hörer in Anspruch nimmt, um etwas zu Stande zu bringen. So sind die Sophisten besonders Lehrer der Beredsamkeit gewesen; und das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl unter dem Volke geltend machen, als das ausführen konnte, was das Beste des Volkes sey; wozu freilich eine demokratische Verfassung gehörte, in der die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Indem auf diese Weise die Beredsamkeit eines der ersten Erfordernisse war, um ein Volk zu regieren, oder etwas durch Vorstellungen bei ihm geltend zu machen: so gaben die Sophisten eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im Griechischen Leben, zum Staatsleben, zum Staatsmanne: nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in specifischen Kenntnissen vorbereitet hätten. Zur Beredsamkeit gehört dann aber eben besonders dieß, an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint; sie ist also die Bildung, die unterschiedenen Gesichtspunkte des concreten Falls hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles' Topik, indem

sie die Kategorien oder Gedankenbestimmungen (τόπους) angiebt, wonach man sehen muß, um reden zu lernen; auf ihre Kenntniß legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dieß ist die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind und es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Plato's Protagoras. Plato läßt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Plato stellt in diesem Dialoge nämlich vor, daß Sokrates einen jungen Mann, Namens Hippokrates, begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterweges fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sey, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zunächst: Die Redekunst; denn der Sophist sey Einer, der im Reden mächtig (δεινόν) zu machen wisse. In der That, was an einem gebildeten Menschen oder Volke zuerst auffällt, ist die Kunst, gut zu sprechen, oder die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden und zu betrachten. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Die Franzosen sind so gute Sprecher, und wir Deutsche nennen es Schwatzen; aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Man lernt also Französisch, nicht nur um gut Französisch zu sprechen, sondern um Französische Bildung zu erwerben. Die Fertigkeit, die man durch die Sophisten erlangen sollte, ist ebenso die, daß die mannigfaltigen Gesichtspunkte dem Geiste gegenwärtig seyen, und dieser Reichthum von Kategorien ihm sogleich einfalle, um einen Gegenstand danach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Princip der Sophisten hiermit nicht hinreichend bestimmt sey, und man also noch nicht genau wisse, was ein Sophist sey; „doch," sagt er,

„wir wollen hingehen.“ [1] Denn auch, wenn Einer Philosophie studiren will, so weiß er noch nicht, was Philosophie ist, weil er sie sonst nicht zu studiren brauchte.

Mit dem Hippokrates beim Protagoras angelangt, findet Sokrates diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten, und von Zuhörern umringt: „spazierend, und wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder sitzend, mit Wenigern umgeben; Prodikus liegend unter einer großen Menge von Bewunderern.“ Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehener Mann zu werden, fragt Sokrates noch, ob sie öffentlich oder mit ihm allein sprechen sollen. Protagoras rühmt diese Discretion und erwiedert: sie handeln klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen. Denn weil die Sophisten in den Städten herumgezogen, und so viele Jünglinge, Väter und Freunde verlassend, sich an sie in der Ueberzeugung angeschlossen hätten, durch ihren Umgang besser zu werden: so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Mißgunst auf sich geladen, — wie ja alles Neue in Haß ist. Ueber diesen Punkt spricht Protagoras weitläufig: „Ich aber behaupte, daß die sophistische Kunst alt ist; daß aber die von den Alten, welche sie übten, in Besorgniß, damit anzustoßen“ (denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und sie verdeckten. Ein Theil, wie Homer und Hesiod, haben sie in der Poesie vorgetragen: Andere, wie Orpheus und Musäus, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt. Einige haben sie, glaube ich, auch durch die Turnkunst vorgestellt, wie Ikkus, der Tarentiner, und der noch jetzt lebende Keinem nachgebende Sophist Herodikus, der Selymbrier; viele Andere aber durch die Musik.“ Wir sehen, Protagoras schreibt so den Sophisten den Zweck der Geistesbildung überhaupt zu: Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes

[1] **Platonis Protagoras: p. 310 — 314, Steph; (p. 151 — 159, Bekk.)**

beizubringen. Er setzt hinzu: „Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht; sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck, während das Volk nichts merkt und jenen nur nachspricht. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhaßter, und setzt sich selbst dem Scheine aus, ein Betrüger zu seyn. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (ὁμολογῶ), ein Sophist zu seyn" (wie denn Protagoras zuerst den Namen Sophist führte), „und daß mein Geschäft sey, den Menschen Geistesbildung zu geben (παιδεύειν)." [1]

Weiterhin, wo nun näher davon die Rede ist, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung erwerben werde, antwortet Protagoras dem Sokrates: „Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern. Es soll dem Hippokrates nicht begegnen, was ihm bei andern Lehrern (σοφιστῶν) begegnet seyn würde. Diese sind nämlich den Jünglingen entgegen (λωβῶνται); denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in der Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt, als in den Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete." Die Jünglinge kamen also unbefangen zu ihm, mit dem Wunsche, durch seine Unterweisung gebildete Menschen zu werden, und im Zutrauen, daß er, als Lehrer, den Weg kenne, wie man dazu gelange. Ueber diesen allgemeinen Zweck erklärt sich nun Protagoras folgendermaßen: „Die Unterweisung besteht darin, die rechte Einsicht und das Verständniß (εὐβουλία) zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen am besten zu berathen; und ebenso im Staatsleben, daß man am tüchtigsten werde, theils sich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, theils das Beste für den

[1] Plat. Protag. p. 314—317 (p. 159—161).

Staat zu thun." So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert sich besonders, daß Protagoras das Letzte behauptet, über Geschicklichkeit zu Staatsaugelegenheiten Unterricht zu ertheilen: „Ich habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden;" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, daß die Tugend nicht gelehrt werden könne. Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst inne haben, können sie nicht wohl auf Andere übertragen. Perikles, der Vater dieser hier anwesenden Knaben, ließ sie in Allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können: aber in der Wissenschaft, worin er groß ist, nicht; darin läßt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben sie Andern, Verwandten oder Fremden, nicht gelehrt." [1]

Protagoras entgegnet nun darauf, daß sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner Andere nicht darin unterwiesen haben, indem er um die Erlaubniß bittet, ob er als ein Aelterer zu Jüngern in einem Mythus sprechen, oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll. Die Gesellschaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig ist: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken und ihr Kräfte zu ertheilen. Epimetheus vertheilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständiger Weise brauchte er Alles an den Thieren auf, so daß für die Menschen nichts übrig blieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulcan und der Minerva, sie für ihre

[1] Plat. Protag. p. 318—320 (p. 166—170).

Bedürfnisse auszustatten. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück gerathen. Da ertheilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham" (diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respect der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) „und das Recht zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie vertheilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie Einige die Arzneiwissenschaft besitzend den Andern helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur Wenige jener Eigenschaften theilhaftig sind. Und es sey Gesetz, daß wer nicht der Scheu und des Rechts theilhaftig seyn könne, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse. Deßwegen ziehen die Athener, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rathe: und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen, welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluß und Anordnung fassen wollen, so lassen sie Jeden zu. Denn entweder müssen Alle dieser Tugend theilhaftig seyn, oder kein Staat existiren. Wenn also Einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist, und sich doch für einen Meister darin ausgiebt, so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten. In der Gerechtigkeit ist es aber anders; wenn Einer nicht gerecht ist und es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu seyn; denn entweder müsse Jeder wirklich ihrer theilhaftig seyn, oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft." [1]

Daß diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, „daß Jeder durch Unterricht und Fleiß (ἐξ ἐπιμελείας) sie sich erwerben könne," dafür giebt Protagoras ferner diese Gründe an, indem er sich darauf beruft, daß „kein Mensch tadelt oder straft wegen Mängel oder Uebel, die Einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleidet. Hingegen Mängel, die

[1] Plat. Protag. p. 320—323 (p. 170—176).

durch Fleiß, Uebung und Unterricht gehoben werden können, werden für tadelnswerth und strafbar gehalten. Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt Alles, was der öffentlichen Tugend widerspricht. Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dieß zum Vorwurf gemacht; sie werden bestraft in dem Sinne, daß sie sie hätten entfernen, und sich also vielmehr die politische Tugend durch Fleiß und Lehre hätten aneignen können. So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen, — außer wie wir ein böses Thier vor den Kopf schlagen, — sondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne." [1] Dieß ist ein guter Grund für die Lehrbarkeit der Tugend.

Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer, wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mittheilten: so sagt Protagoras erstens, es sey dagegen zu erwiedern, daß in diesen Tugenden Alle von Allen unterrichtet werden. Die politische Tugend sey von der Beschaffenheit, daß sie Allen gemeinsam zukommt; dieß Eine, Allen Nothwendige sey die Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist. Darin brauche also kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern ertheilt zu werden. Die Kinder werden, schon vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern zur Sitte, zum Guten verwiesen und ermahnt, und an das, was das Rechte ist, gewöhnt. Aller Unterricht in der Musik und der Gymnastik trage dazu bei, die Willkühr und das Belieben nicht gewähren zu lassen, sondern sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten: wie das Lesen von Dichtern, die dieß einschärfen. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts trete, so trete er in den der Verfassung eines

[1] Plat. Protag. p. 323—324 (p. 176—178).

Staats, welcher ebenfalls dazu beitrage, Jeden in einem rechtlichen Verhalten und in Ordnung zu erhalten; so daß die politische Tugend ein Resultat der Erziehung von Jugend auf sey. — Den Einwurf aber, daß ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgetheilt haben, beantwortet Protagoras **zweitens** sehr gut in folgender Art: Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenspieler seyn müßten, so würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet seyn, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch schlecht, — alle hätten jedoch eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte sehr wohl der Fall seyn, daß der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre; denn das Ausgezeichnete hängt von besondern Talenten und einem besonders günstigen Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können, und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewisses von Flötenspiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin seyn, als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären, und keinen Unterricht erhalten hätten. Ebenso seyen alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats, noch besser und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung ist, keine Gerichte, keine Gesetze, mit einem Worte keine Nöthigung, sie zum Rechte zu erziehen. Diese Vorzüglichkeit verdanken sie also dem Unterricht in ihrem Staate.[1] Dieß sind auch Alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe, die gar nicht schlechter sind, als Cicero's Raisonnement: a natura insitum. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind Instanzen, die sich auf Erfahrung basiren, und oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist. —

Die Frage ist nun näher, in wiefern kann dieß als **Mangelhaftes** erscheinen, und besonders, in wiefern haben Sokrates und Plato sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht. Da die Stellung, welche die

[1] Plat. Protag. p. 324—328 (p. 178—184).

Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben: so haben sie sich dadurch zwar ein großes Verdienst um Griechenland erworben, es trifft sie aber doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Indem die Sophisten nämlich Meister im Raisonnement aus Gründen gewesen sind, und innerhalb der Stufe des reflectirenden Gedankens stehen: so wollten sie, vom Besondern zum Allgemeinen übergehend, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, seinem Gemüth u. s. f. das Rechte scheint. Dieser nothwendige Gang der freien, denkenden Reflexion, den die Bildung auch bei uns genommen hat, mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Daß die Sophisten dabei nun aber auf einseitige Principien gefallen sind, dieß hat zunächst den Zusammenhang darin, daß in der Griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, wo aus dem denkenden Bewußtseyn selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zu Grunde lag, wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einerseits das Bedürfniß der subjectiven Freiheit vorhanden war, nur das gelten zu lassen, was man selbst einsieht und in seiner eigenen Vernunft findet (Gesetze, religiöse Vorstellungen also nur, insofern als ich sie durch mein Denken anerkenne), andererseits aber im Denken noch kein festes Princip gefunden war: so war das Denken mehr raisonnirend, und das unbestimmt Gebliebene konnte so nur durch die Willkühr erfüllt werden. Anders ist es in unserer Europäischen Welt, in welche die Bildung sich, so zu sagen, unter dem Schutze und der Voraussetzung einer geistigen Religion einführte: d. h. nicht einer Religion der Phantasie, sondern unter der Voraussetzung des Wissens von der ewigen Natur des Geistes, und des absoluten Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, auf geistige Weise wirklich zu seyn und sich in Einheit mit dem absoluten Geist zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Princip zum Grunde, das

damit das Bedürfniß des subjectiven Geistes befriedigt; und von diesem absoluten Principe aus bestimmten sich alle weiteren Verhältnisse, Pflichten, Gesetze u. s. f. So mußte die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung — also nicht die Richtungslosigkeit — erhalten können, wie bei den Griechen, und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen das unentwickelte Princip des Griechischen Staats konnte die Bildung sich in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, daß particulare untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Principe aufgestellt wurden. Wo dagegen, wie bei uns, ein so hohes allgemeines, ja das höchste Ziel schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein particulares Princip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunft-Reflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen; sondern die Unterordnung der Principe ist damit schon festgestellt, wenn auch der Form nach unsere Aufklärung ganz auf demselben Standpunkt steht, als sie bei den Sophisten war.

Was den Inhalt anbetrifft, so ist der Standpunkt der Sophisten, im Gegensatz gegen Sokrates und Plato, der, daß bei Sokrates dieß aufging, das Schöne, Gute, Wahre und Rechte als Zweck und Bestimmung des Individuums auszusprechen, solcher Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte; so daß dieser der Willkühr überlassen war. Daher kommt der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Plato gekommen sind; und das ist auch ihr Mangel. Aeußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichthümer gesammelt;[1] sie sind sehr stolz gewesen, und haben zum Theil sehr üppig gelebt. In Rücksicht auf das Innere hat aber das raisonnirende Denken im Gegensatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem anundfürsichseyenden Begriffe der Sache genommen wird: sondern es äußerliche Gründe sind, wodurch

[1] Plat. Meno, p. 91 (p. 371).

über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen, welche immer nur das Besondere und Einzelne sind, und sich so selbst dem Begriffe entgegensetzen. Der Unterschied beider Standpunkte ist also, daß den Sophisten das gebildete Raisonnement nur überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch eine allgemeine Bestimmung (die Platonische Idee) bestimmten, — ein Festes, was der Geist ewig in sich findet.

Ist die Sophistik so in dem Sinne schlimm, als ob sie eine Eigenthümlichkeit sey, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen', so ist sie zugleich viel allgemeiner; denn alles Raisonniren aus Gründen, das Anbringen von Gründen und Gegengründen, das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte heißt Sophistik. Und wie Aeußerungen von Sophisten, z. B. bei Plato, vorkommen, wogegen sich nichts sagen läßt: so werden die Menschen bei uns zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. So sagt man wohl: „Betrüge nicht, damit Du nicht Credit, und dadurch Geld verlierst;“ oder: „Sey mäßig, sonst verdirbst Du Dir den Magen und mußt entbehren;“ oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe an: Besserung u. s. f.; oder man entschuldigt eine Handlung durch äußerliche Gründe, welche aus Folgen u. s. w. genommen sind. Liegen dagegen feste Grundsätze zu Grunde, wie in der christlichen Religion, obgleich man dieß jetzt auch nicht mehr weiß, so sagt man: „Die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. s. w. richtet das Leben der Menschen so ein;“ da fallen denn äußerliche Gründe weg. Die Sophistik liegt uns also nicht so fern, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dieß sehr gut seyn; aber es ist nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf die-



sem Standpunkte gestanden haben, als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung concreter Fälle, wo es auf die besonderen Gesichtspunkte ankommt; und ebenso müssen wir uns im gemeinen Leben daran halten, wenn wir im Handeln uns entscheiden wollen. Werden Pflichten und Tugenden recommandirt, z. B. in Predigten (wie dieß in den meisten Predigten geschieht), so muß man solche Gründe hören! Andere Redner, z. B. im Parlamente, gebrauchen auch solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich einerseits um ein ganz Festes, z B. die Verfassung, oder um Krieg, und unter diese festgemachte Richtung sollen besondere Maaßregeln mit Consequenz subsumirt werden: aber mit dieser Consequenz geht es andererseits, selbst hierin, bald aus, indem die Sache sich so oder so machen läßt, wobei besondere Gesichtspunkte immer das Entscheidende sind. Man gebraucht dergleichen gute Gründe, nach Weise der Sophisten, auch wohl gegen die Philosophie: Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dieß widerspreche der Einen Wahrheit; die Schwäche der menschlichen Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle die Philosophie für das Gefühl, Gemüth, Herz; das abstracte Denken derselben liefere abstruse Dinge, die für das Praktische des Menschen nichts helfen. Wir nennen so etwas nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, nicht die Sache selbst, als solche, geltend zu machen, sondern durch Gründe zu beweisen, die man aus seinen Empfindungen, als den letzten Zwecken, schöpft. Diesen Charakter der Sophisten werden wir noch näher bei Sokrates und Plato sehen.

Bei solchem Raisonnement kann man bald so weit kommen (wo nicht, so ist es Mangel der Bildung, — die Sophisten waren aber sehr gebildet), zu wissen, daß wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe Alles beweisen könne, sich für Alles Gründe und Gegengründe finden lassen; als Besonderes, entscheiden sie aber nichts gegen das Allgemeine, den Begriff. Das ist also als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie ge-

lehrt haben, Alles zu deduciren, was man wolle, für Andere oder für sich; das liegt aber nicht in der Eigenthümlichkeit der Sophisten, sondern des reflectirenden Raisonnements. In der schlechtesten Handlung liegt so ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und vertheidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt z. B. die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrath u. s. f., gerechtfertigt worden, weil in der Absicht eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, daß man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiß Alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, an Allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß einer in seiner Bildung nicht weit gekommen seyn, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; und was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt worden.

Bei den Sophisten kommt nun noch dieß vor, daß sie ein Bewußtseyn über dieses Raisonniren hatten, und als gebildete Leute wußten, daß Alles zu beweisen sey. Daher heißt es im Gorgias des Plato: Die Kunst der Sophisten sey ein größeres Gut, als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was sie wolle.[1] Der Advocat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei, die seine Hülfe in Anspruch nimmt, gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Jenes Bewußtseyn ist kein Mangel, sondern gehört der höhern Bildung der Sophisten zu; und wenn ungebildete Menschen sich unbefangen aus äußern Gründen bestimmen, die allein zu ihrem Bewußtseyn kommen, sollten sie auch im Ganzen vielleicht durch etwas Anderes als sie wissen (durch ihre Rechtlichkeit) bestimmt seyn: so wußten die Sophisten, daß es auf diesem Boden nichts Festes gebe, weil die Macht des Gedankens Alles dialektisch behandelt. Das ist die formelle Bil-

[1] Plat. Gorg. p. 452 et 457 (p. 15 et 24).

dung, die sie hatten und beibrachten, indem ihre Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten das, was Sitte in Griechenland war (diese bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Gesetze), wankend machte, da es durch seinen beschränkten Inhalt mit Anderem in Collision kommt; es gilt Ein Mal als das Höchste, Entscheidende, das andere Mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewußtseyn wird dadurch verwirrt, wie wir dieß bei Sokrates selbst ausführlicher sehen werden, indem Etwas dem Bewußtseyn für fest gilt, und es dann andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind und geltend gemacht werden, ebenfalls gelten lassen muß; so daß das Erste nicht mehr gilt, oder doch wenigstens von seiner Absolutheit verliert. So sahen wir, wie die Tapferkeit, welche dieß ist, sein Leben daran zu wagen, durch die Pflicht, sein Leben zu erhalten, wankend gemacht wird, wenn diese als eine unbedingte aufgestellt wird. Plato führt mehrere Beispiele dieses Wankendmachens an, so wenn er den Dionysodor behaupten läßt: „Wer Einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was er ist. Er will ihn also zu Grunde richten; denn dieß ist machen, daß er dieß nicht ist, was er ist." Und Euthydem, als die Anderen sagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, sagt, was nicht ist: was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann Niemand lügen." [1] Und wiederum Dionysodor sagt: „Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge und er ist ihr Vater; also ist Dir ein Hund Vater, und Du der jungen Hunde Bruder." [2] Solche Consequenzenmacherei findet sich, z. B. in Recensionen, unzählige Male.

Damit hängt die Frage zusammen, welche die Natur des Denkens mit sich bringt: Ist das Feld der Gründe, das, was dem Bewußtseyn als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, was soll man nun zum letzten Zweck machen? Denn Ein Festes muß man doch haben. Dieß ist nun entweder das Gute, das Allge-

[1] Plat. Euthydem. p. 283—284 (p. 416—418).
[2] Ibidem, p. 298 (p. 446).

meine: oder die Einzelnheit, die Willkühr des Subjects; und Beides kann auch verbunden werden, wie sich später bei Sokrates zeigen wird. Bei den Sophisten war nun das Individuum sich selbst die letzte Befriedigung; und indem sie Alles wankend machten, wurde der feste Punkt dieß: „Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, besondere Subjectivität, welche ich mir zum Zweck mache." Es ist also den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privat-Interessen u. s. f. Vorschub gethan. Dieß fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung, welche, indem sie verschiedene Gesichtspunkte an die Hand giebt, es eben damit allein in das Belieben des Subjects stellt, welcher entscheiden soll, wenn dieses nämlich nicht von festen Grundlagen ausgeht; und darin liegt das Gefährliche. Dieß findet auch in der heutigen Welt Statt, wo es auf die gute Absicht, auf meine Ueberzeugung ankommen soll, wenn es sich um das Rechte und Wahre einer That handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung sey, ist ohnehin in Demagogen schwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht. Sie haben den Zusammenhang mit der Philosophie, daß sie nicht beim concreten Raisonniren stehen blieben, sondern bis zu den letzten Bestimmungen fortgingen, wenigstens zum Theil. Eine Hauptseite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der Eleatischen Denkweise und die Ausdehnung derselben auf allen Inhalt des Wissens und des Handelns; das Positive dabei kommt hinein als und ist gewesen die Nützlichkeit. Auf das Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; einzelne Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikus, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem letztern Sokrates den bekannten Mythus von Herkules am Scheidewege zu-

schreibt, [1] — eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Nur Protagoras und Gorgias will ich besonders herausheben, nicht nach der Seite der Bildung, sondern in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich auf Alles ausbreitete, bei Einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennen zu lernen, ist besonders Plato, der sich viel mit ihnen zu thun machte: alsdann Aristoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras.

Protagoras, gebürtig aus Abdera, [2] ist etwas älter als Sokrates gewesen; sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht seyn kann. Denn er hat ein einförmiges Leben geführt, indem er es mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht hat, und im eigentlichen Griechenland als der erste öffentliche Lehrer aufgetreten ist. Er hat seine Schriften vorgelesen, [3] wie die Rhapsoden und die Dichter, von denen jene fremde, diese eigene Gedichte absangen. Es gab damals noch keine Lehranstalten, keine Bücher, aus denen man sich unterrichten konnte; sondern „die Hauptsache zur Bildung (παιδείας) bestand" bei den Alten nach Plato [4] „darin, in den Gedichten stark (δεινόν) zu seyn:" wie bei uns noch vor funfzig Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte und Bibel-Sprüchen bekannt zu seyn. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichter-Kenntniß Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen

[1] Xenoph. Memorab. II, c. 1, §. 21 sqq.
[2] Diog. Laërt. IX, 50.
[3] Diog. Laërt. IX, 54.
[4] Plat. Protag. p. 338 fin. (p. 204).

Perikles gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen Beide einst einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspieß, oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen, schuld sey.[1] Es ist ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit; Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck, der, wenn man ihn analysirt, allerdings eine schwierige und weitläufige Untersuchung geben kann. Im Umgange mit solchen Männern bildete Perikles überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus; denn es sey, welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist groß in ihr seyn, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles war ein mächtiger Redner; und wir sehen aus dem Thucydides, welch' tiefes Bewußtseyn er über den Staat und sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, später aus Athen verbannt zu werden. Die Ursache dieses Urtheils war eine Schrift von ihm, welche so begann: „Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles ist, was diese Erkenntniß verhindert, die Dunkelheit der Sache sowohl, als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist." Dieß Buch ist auch in Athen auf Befehl des Staats öffentlich verbrannt worden; und es ist, wenigstens so viel man weiß, das erste, dem dieß widerfuhr. In einem Alter von 70 oder 90 Jahren ertrank Protagoras auf einer Fahrt nach Sicilien.[2]

Protagoras war nicht, wie andere Sophisten, bloß bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflectirt hat. Den Hauptsatz seines Wissens sprach er nun aber so aus: „Von allen Dingen ist das Maaß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist: von dem, was nicht ist, daß es nicht

[1] Plutarch. in Pericle, c. 36.

[2] Diog. Laërt. IX, 51—52; 55—56 (Sext. Empir. adv. Math. IX, 56).

ist." [1] Einerseits war es darum zu thun, das Denken als bestimmt und inhaltsvoll zu fassen: andererseits aber ebenso, das Bestimmende und den Inhalt Gebende zu finden; diese allgemeine Bestimmung ist dann eben der Maaßstab des Werths für Alles. Der Satz des Protagoras ist nun in seinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit: daß, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, entweder jeder nach seiner besondern Particularität, als dieser zufällige Mensch, das Maaß seyn kann; oder die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität, das absolute Maaß ist. Wird der Satz auf jene Weise genommen, so ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subject mit seinen Interessen der Mittelpunkt; und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjectives, ist auch Er. Dieß aber ist gerade der schlechte Sinn und die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muß, daß sie den Menschen, nach seinen zufälligen Zwecken, zum Bestimmenden setzten: bei ihnen also noch nicht das Interesse des Subjects nach seiner Besonderheit, und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden sind.

Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in der weitern Bestimmung, daß hier vielmehr der Mensch, indem er denkend ist und sich einen allgemeinen Inhalt giebt, das Maaß ist. Es ist also hier der große Satz ausgesprochen, um den sich, von nun an, Alles dreht, indem der fernere Fortgang der Philosophie nur eine Erläuterung desselben giebt, und den Sinn hat, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge ist. Näher drückt dieser Satz die sehr merkwürdige Conversion aus, daß aller Inhalt, alles Objective nur in Beziehung auf das Bewußtseyn ist, das Denken also bei allem Wahren jetzt als wesentliches Moment ausgesprochen ist;

[1] Plat. Theaetet. p. 152, (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 32, §. 216.

und damit nimmt das Absolute die Form der denkenden Subjectivität an, die besonders bei Sokrates hervorgetreten ist. Indem der Mensch als Subject überhaupt das Maaß von Allem ist, so ist das Seyende nicht allein, sondern es ist für mein Wissen: das Bewußtseyn ist im Gegenständlichen wesentlich das Producirende des Inhalts, das subjective Denken also wesentlich dabei thätig. Und dieß ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht, wenn z. B. Kant sagt, daß wir nur Erscheinungen kennen: d. h. daß das, was uns als objective Realität erscheint, nur in seiner Beziehung auf das Bewußtseyn zu betrachten ist und nicht ohne diese Beziehung ist. Daß das Subject, als das Thätige und Bestimmende, den Inhalt hervorbringt, ist das Wichtige; nun kommt es aber darauf an, wie denn der Inhalt sich weiter bestimmt: ob er auf die Particularität des Bewußtseyns beschränkt ist, oder ob er als das Allgemeine, Anundfürsichseyende bestimmt ist. Gott, das Platonische Gute, ist zwar erstens ein vom Denken gesetztes Product; zweitens aber ist es ebenso sehr an und für sich. Indem ich als seyend, fest, und ewig nur ein Solches anerkenne, was seinem Gehalte nach das Allgemeine ist: so ist es, wie es von mir gesetzt ist, zugleich, als das an sich Objective, auch nicht von mir gesetzt.

Die nähere Bestimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten ist, hat er dann selbst viel weiter ausgeführt, indem er sagt: „Die Wahrheit ist die Erscheinung für das Bewußtseyn, Nichts ist an und für sich Eines, sondern Alles hat nur relative Wahrheit;" d. h. es ist, was es ist, nur für ein Anderes, welches der Mensch ist. Diese Relativität ist bei Protagoras auf eine Weise ausgesprochen, die uns zum Theil trivial erscheint, und zu den ersten Anfängen des reflectirenden Denkens gehört. Die geringfügigen Beispiele, die er (wie Plato und Sokrates, wenn sie daran die Seite der Reflexion festhalten) zur Erläuterung anführt, zeigen, daß im Sinn des Protagoras das, was bestimmt ist, nicht als das Allgemeine und Sichselbstgleiche gefaßt wird.

Die Beispiele sind daher besonders aus der sinnlichen Erscheinung genommen: „Es geschieht bei einem Winde, daß den Einen friert, den Anderen nicht; von diesem Winde könnten wir mithin nicht sagen, er sey an ihm selbst kalt oder nicht kalt.“ [1] Frost und Wärme sind also nicht etwas Seyendes, sondern nur nach dem Verhältniß zu einem Subjecte; wäre der Wind an sich kalt, so müßte er sich immer so am Subjecte geltend machen. Oder weiter: „Haben wir hier sechs Würfel, neben die wir vier andere stellen, so werden wir von jenen sagen, es seyen ihrer mehr; setzen wir hingegen zwölf neben sie, so sagen wir, diese sechs seyen weniger.“ [2] Weil wir von Demselben sagen, es sey mehr und weniger, so ist das Mehr und Weniger eine bloß relative Bestimmung; was also der Gegenstand ist, ist er nur in der Vorstellung für das Bewußtseyn. Plato dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht, wie die Sophisten, in verschiedener Rücksicht, sondern in Einer und derselben.

Plato führt hierüber noch an: Das Weiße, Warme u. s. f., Alles was wir von den Dingen aussagen, sey nicht für sich; sondern das Auge, das Gefühl sey nothwendig, damit es für uns sey. Erst diese gegenseitige Bewegung sey die Erzeugung des Weißen; und es sey darin nicht das Weiße als Ding an sich, sondern was vorhanden sey, sey ein sehendes Auge, oder das Sehen überhaupt, und bestimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen u. s. f. Allerdings ist Warm, Farbe u. s. f. wesentlich nur in Beziehung auf Anderes; aber der vorstellende Geist entzweit sich ebenso in sich und in eine Welt, in der Jedes auch seine Relation hat. Diese objective Relativität ist besser in Folgendem ausgedrückt: Wenn das Weiße an sich wäre, so wäre es das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Thätige oder die Ursache, wir hingegen das Passive, Aufnehmende.

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 388, 60; Plat. Theaetet. p. 152 (p. 195—197).

[2] Plat. Theaetet. p. 154 (p. 201).

Allein der Gegenstand, der so thätig seyn sollte, sey nicht thätig, als bis er in Beziehung zum Passiven-trete (ξυνέλθῃ): ebenso sey das Leidende nur in Beziehung auf's Thätige. Was man also auch für Bestimmtheit von etwas aussage, so komme diese dem Dinge nie an sich zu, sondern schlechthin nur in Beziehung auf Anderes. Nichts sey also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint; sondern das Wahre sey eben nur dieß Erscheinen, wozu unsere Thätigkeit mit gehöre. Wie dem Gesunden die Dinge erscheinen, so seyen sie also nicht an sich, sondern für ihn; wie sie dem Kranken, Wahnsinnigen erscheinen, so seyen sie ihm, ohne daß man sagen könnte, so wie sie den Letztern erscheinen, seyen sie nicht wahr. [1] Wir fühlen gleich das Ungeschickte, so etwas wahr zu nennen; denn einmal ist das Seyende, wenn auch auf's Bewußtseyn, doch nicht auf das Feste desselben, sondern auf die sinnliche Erkenntniß bezogen: und dann ist dieses Bewußtseyn selbst ein Zustand, d. h. selbst etwas Vorübergehendes. Mit Recht erkennt daher Protagoras diese doppelte Relativität an, wenn er sagt: „Die Materie ist ein reines Fließen, nichts Festes und Bestimmtes an sich, sondern kann Alles seyn; und sie ist etwas Verschiedenes für verschiedenes Alter, und sonstige Zustände des Wachens und Schlafens u. s. f." [2] Kant unterscheidet sich von diesem Standpunkt nur dadurch, daß er die Relativität ins Ich, nicht ins gegenständliche Wesen verlegt. Die Erscheinung ist nach ihm nichts Anderes, als daß draußen ein Anstoß, ein unbekanntes x sey, was erst durch unser Gefühl diese Bestimmungen erhält. Wenn auch ein objectiver Grund vorhanden sey, daß wir das Eine kalt, das Andere warm nennen: so können wir zwar sagen, sie müssen Verschiedenheit in sich haben; aber Wärme und Kälte werden, was sie sind, erst in unserer Empfindung. Ebenso soll es nur in unserer Vorstellung seyn, daß Dinge außer uns sind u. s. w. Ist nun aber auch

[1] Plat. Theaet. p. 153—154 (p. 199—200); p. 156—157 (p. 204 — 206); p. 158—160 (p. 208—213).

[2] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 217—219.

die Erfahrung ganz richtig Erscheinung genannt worden, d. h. etwas Relatives, weil sie nicht zu Stande kommt ohne die Bestimmungen unserer Thätigkeit der Sinne, noch ohne Kategorien des Denkens: so hätte doch jenes Eine, Durchgehende, Allgemeine, das durch die Erfahrung Durchgreifende, was bei Heraklit die Nothwendigkeit war, zum Bewußtseyn gebracht werden müssen.

Wir sehen, daß Protagoras eine große Reflexion hat; und zwar ist es die Reflexion auf das Bewußtseyn, die im Protagoras selbst zum Bewußtseyn gekommen ist. Dieß aber ist die Form der Erscheinung, die von den spätern Skeptikern wieder aufgenommen wurde. Das Erscheinen ist nicht das sinnliche Seyn; sondern indem ich dieses als erscheinend setze, sage ich eben sein Nichts aus. Der Satz aber: „Was ist, ist nur für das Bewußtseyn;" oder: „Die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewußtseyn," scheint sich ganz zu widersprechen. Denn es scheint, daß darin das Entgegengesetzte behauptet werde: einmal daß nichts an sich ist, wie es erscheint; und dann, daß es wahr ist, wie es erscheint. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muß nicht objective Bedeutung gegeben werden, als ob z. B. dieß an sich weiß sey, weil es so erscheint; sondern nur dieß Erscheinen des Weißen ist wahr, die Erscheinung aber eben diese Bewegung des sich aufhebenden sinnlichen Seyns, welche, allgemein aufgefaßt, ebenso über dem Bewußtseyn, wie über dem Seyn steht. Die Welt ist mithin nicht Erscheinung nur darin, daß sie für das Bewußtseyn, also ihr Seyn nur ein relatives für das Bewußtseyn ist; sondern sie ist ebenso auch an sich Erscheinung. Das Moment des Bewußtseyns, welches Protagoras aufgezeigt hat, und wonach das entwickelte Allgemeine das Moment des negativen Seyn-für-Anderes an ihm hat, ist also zwar als ein nothwendiges Moment zu behaupten; aber für sich allein und isolirt hervortretend, ist es einseitig, da das Moment des Ansichseyns ebenso nothwendig ist.

2. Gorgias.

Zu einer weit größern Tiefe gelangte dieser Skepticismus durch Gorgias, aus Leontium in Sicilien, einen sehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des Peloponnesischen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.), also wenige Jahre nach Perikles Tode, der Ol. 87, 4 starb, von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt.[1] Und als er seinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele Griechische Städte, z. B. Larissa in Thessalien, und unterrichtete in ihnen; so erreichte er neben großen Schätzen eine hohe Bewunderung, bis er, über 100 Jahr alt, starb.

Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte aber auch die Eleaten; und seine Dialektik hat von der Art und Weise Dieser, wie denn auch Aristoteles, der dieselbe in dem auf uns freilich nur in Fragmenten gekommenen Buche De Xenophane, Zenone et Gorgia weiter aufbehalten hat, ihn mit ihnen zusammennimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über die ganz allgemeinen Kategorien von Seyn und Nichtseyn, und zwar nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann (Geist der spec. Phil., Bd. I, S. 362) sagt sehr schief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen kann." Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können, jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand; denn was man so gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, und oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Denkweise, die Maximen und Vorurtheile, seiner Zeit, deren Denkbestimmungen ihn regieren, ohne daß er ein Bewußtseyn darüber hat. So ist Gorgias allerdings weiter gegangen, als der gesunde Menschenverstand. So wäre es auch vor Copernicus

[1] Diodorus Siculus: XII, p. 106 (ed. Wesseling.)

gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn Jemand behauptet hätte: Die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von America: Es sey da noch Land. Ebenso wäre in Indien oder China eine Republik noch jetzt gegen allen gesunden Menschenverstand. Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewegend, als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichseyn alles Seyenden behauptete, so ist es nur in Beziehung auf ein Anderes, das ihm wesentlich ist; und zwar ist dieß das Bewußtseyn. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseyns des Seyns ist darum reiner, weil er das, was als Wesen gilt, an ihm selbst nimmt, ohne jenes Andere voraus zu setzen, seine Nichtigkeit also an ihm selbst zeigt, und davon die subjective Seite und das Seyn für sie unterscheidet.

Gorgias' Werk „Ueber die Natur," worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt nach Sextus Empirikus (adv. Math. VII, 65) in drei Theile: „In dem ersten beweist er, daß" (objectiv) „Nichts ist; im zweiten" (subjectiv), „daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten" (subjectiv und objectiv zugleich), „daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des Erkannten möglich sey." Gorgias accommodirte dem Sextus, nur bewies er noch; was die Skeptiker nicht mehr thun. Es handelt sich hier um sehr abstracte Denkbestimmungen, um die speculativsten Momente, von Seyn und Nichtseyn, von Erkennen und von dem sich zum Seyenden machenden, sich mittheilenden Erkennen; das ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt: sondern Gorgias' Dialektik ist ganz objectiver Art, und von höchst interessantem Inhalt.

a. „Wenn Etwas ist" (dieß „Etwas" ist aber ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, jedoch eigentlich unpassender Weise, indem es den Gegensatz eines Subjects und Prädicats hereinbringt, da doch nur von Ist die Rede ist), — also „wenn Ist" (und jetzt wird es erst als Subject bestimmt): „so ist entweder das Seyende, oder das Nichtseyende,

oder Seyendes und Nichtseyendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, daß sie nicht sind." [1]

α. „Das, was nicht ist, ist nicht; denn käme ihm Seyn zu, so wäre es zugleich Seyendes und Nichtseyendes. Insofern es nämlich als Nichtseyendes gedacht wird, ist es nicht; insofern es aber das Nichtseyende ist, wäre es. Es kann aber nicht zugleich seyn und nicht seyn. Anders: Wenn das Nichtseyn ist, so ist nicht das Seyn; denn Beide sind sich entgegengesetzt. Wenn also dem Nichtseyn Seyn zukäme, so käme dem Seyn das Nichtseyn zu. So wenig aber das Seyn nicht ist, so wenig ist das Nichtseyn." [2] Dieß ist das eigene Raisonnement des Gorgias. [3]

β. „Beim Beweise aber," setzt Aristoteles an der eben angeführten Stelle hinzu, „daß das Seyende nicht ist, verfährt er wie Melissus und Zeno." Es ist dieß die schon bei diesen vorgekommene Dialektik: „Wenn das Seyn ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu prädiciren; und thun wir dieß, so sagen wir etwas bloß Negatives von ihm aus."

αα. Gorgias sagt nämlich: „Was ist, ist entweder an sich (ἀΐδιον) und ohne Anfang, oder entstanden"; und zeigt nun, daß es weder das Eine noch das Andere seyn könne, da Jedes auf Widersprüche führt. „Jenes kann es nicht seyn; denn was an sich ist, hat kein Princip, ist also unendlich," damit aber auch unbestimmt und bestimmungslos. „Das Unendliche ist eben nirgends; denn wenn es wo ist, so ist das, worin es ist, von ihm verschieden." Wo es ist, ist es im Andern; „aber dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden von einem Andern ist, in einem Andern enthalten ist. Ebenso wenig ist es in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist, und das, was darin ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort: das, was in diesem ist, ist der Körper; daß Beide aber dasselbe seyen, ist ungereimt. Das Unend-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 66.

[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 67.

[3] Aristotel. De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 5.

liche ist also nicht." [1] Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist einerseits beschränkt, weil das unmittelbar Seyende zwar keinen Anfang und keine Grenze hat, sondern den Fortgang ins Unendliche setzt: der ansichseyende Gedanke, der allgemeine Begriff aber, als absolute Negativität, die Grenze an ihm selbst hat. Andererseits hat Gorgias ganz Recht; denn das sinnliche, schlechte Unendliche ist nirgendwo gegenwärtig, also überhaupt nicht, sondern ein Jenseits des Seyns: nur daß wir, was Gorgias als eine Verschiedenheit des Orts nimmt, als Verschiedenheit überhaupt nehmen können. Statt das Unendliche also, wie Gorgias, bald in einem Andern, bald in sich zu setzen, d. h. bald als verschieden zu behaupten, bald umgekehrt die Verschiedenheit aufzuheben, können wir besser und allgemeiner sagen: Dieß sinnliche Unendliche ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seyenden gesetzt ist; denn sie ist eben dieß, verschieden von sich zu seyn. — „Ebenso ist das Seyn nicht entstanden, weil es sonst entweder aus dem Seyenden oder aus dem Nichtseyenden entstanden seyn müßte. Aus dem Seyenden ist es nicht entstanden, denn dann ist es schon: ebenso wenig aus dem Nichtseyenden, weil dieses nicht etwas erzeugen kann." [2] Dieß führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird dabei immer unter Bestimmungen mit Entweder-Oder gesetzt, die sich dann widersprechen. Das ist aber nicht die wahrhafte Dialektik, weil der Gegenstand sich nur in jenen Bestimmungen auflöst; woraus eben noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst folgt, es sey denn, man hätte vorher bewiesen, daß der Gegenstand immer nothwendig in Einer Bestimmung und nicht an und für sich sey.

ββ. Gleicher Weise zeigt Gorgias „von dem Seyenden, daß es entweder Eins oder Vieles seyn müßte, aber auch von Beiden Keines seyn könne. Denn als Eins ist es eine Größe, oder Continuität, oder Menge, oder Körper; alles dieß ist aber nicht Eins,

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 68—70.]

[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 71.

sondern verschieden, theilbar." Jedes sinnliche Eins ist in der That nothwendig ein Andersseyn, ein Mannigfaltiges. — „Wenn es nun nicht Eins ist, so kann es auch nicht Vieles seyn; denn das Viele ist viele Eins." [1]

γ. „Ebenso können Beide, Seyn und Nichtseyn, nicht zugleich seyn. Ist ebenso wohl Eines, wie das Andere: so sind sie dasselbe, und darum ist Keines von Beiden; denn das Nichtseyn ist nicht, und also auch das Seyn, da es mit ihm identisch ist. Noch können sie umgekehrt Beide seyn, weil, wenn sie identisch sind, ich nicht Beide sagen kann," [2] also auch nicht Beide sind; denn wenn ich Beide sage, so sage ich Verschiedene. Diese Dialektik, die Aristoteles (De Xenoph. etc., c. 5) gleichfalls als dem Gorgias eigenthümlich angehörend bezeichnet, hat ihre vollkommene Wahrheit: man sagt, indem man von Seyn und Nichtseyn spricht, immer auch das Gegentheil von dem, was man sagen will. Seyn und Nichtseyn sind sowohl dasselbe, als nicht dasselbe: sind sie dasselbe, so sage ich Beide, also Verschiedene; sind sie verschieden, so sage ich von ihnen dasselbe Prädicat, die Verschiedenheit, aus. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstractionen zu thun habe: sondern diese Kategorien sind einerseits in ihrer Reinheit das Allgemeinste, und sind sie andererseits auch nicht das Letzte, so ist Seyn oder Nichtseyn doch immer die Frage; aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest Abscheidende, sondern sich Aufhebende. Gorgias ist sich dessen bewußt, daß sie verschwindende Momente sind: während das bewußtlose Vorstellen diese Wahrheit auch hat, aber nichts davon weiß.

b. Das Verhältniß des Vorstellenden zur Vorstellung, der Unterschied der Vorstellung und des Seyns, ist ein Gedanke, der noch heut zu Tage gäng und gäbe ist: „Wenn aber auch Ist, so ist es doch unerkennbar und undenkbar; denn das Vorgestellte ist nicht das Seyende," sondern eben nur ein Vorgestelltes.

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 73—74.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 75—76.

„Wenn was vorgestellt wird, weiß ist: so geschieht es, daß das Weiße vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seyende selbst ist: so geschieht, daß, was ist, nicht vorgestellt wird. Denn wenn, was vorgestellt wird, das Seyende selbst ist: so existirt auch Alles, was vorgestellt wird; aber es wird Niemand sagen, daß wenn ein fliegender Mensch oder ein auf dem Meere fahrender Wagen vorgestellt wird, dieß sey. Ferner wenn das Vorgestellte das Seyende ist, so wird das Nichtseyende nicht vorgestellt; denn Entgegengesetzten kommt Entgegengesetztes zu. Aber dieß Nichtseyende wird alles vorgestellt, z. B. Scylla und Chimäre." [1] Gorgias hat einerseits eine richtige Polemik gegen den absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, da er doch nur ein Relatives hat; Gorgias verfällt aber andererseits in den schlechten Idealismus neuerer Zeiten, dem zufolge das Gedachte immer nur subjectiv, also nicht das Seyende ist, indem durch das Denken ein Seyendes in Gedachtes verwandelt werde.

c. Hierauf beruht endlich auch die Dialektik des Gorgias in Ansehung des dritten Punktes, daß das Erkennen nicht Mittheilen sey: „Wenn auch das Seyende vorgestellt würde, so könnte es doch nicht gesagt und mitgetheilt werden. Die Dinge sind sichtbar, hörbar u.s.f., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch das Sehen, das Hörbare durch das Hören aufgefaßt: und nicht umgekehrt; es kann also nicht Eines durch das Andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seyende geäußert werden sollte, ist nicht das Seyende; was mitgetheilt wird, ist also nicht das Seyende, sondern nur sie." [2] In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen,

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 77—80.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 83—84.

der das sinnliche Seyende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit ist aber nur diese Bewegung, als seyend sich negativ zu setzen; und die Einheit hiervon ist der Gedanke, daß das Seyende auch als nichtseyend aufgefaßt, in diesem Auffassen aber eben allgemein gemacht wird. Daß dieß Seyende auch nicht mitgetheilt werden kann, muß ebenso im strengsten Sinne genommen werden; denn dieses Einzelne kann gar nicht gesagt werden. Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob im sinnlichen Bewußtseyn eine andere wäre; sondern das Seyn ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande; und waren tiefe Denker.

B. Sokrates.

So weit war das Bewußtseyn in Griechenland gekommen, als die große Gestalt des **Sokrates** in Athen auftrat, in welchem die Subjectivität des Denkens auf eine bestimmtere, weiter durchdringende Weise zum Bewußtseyn gebracht ist. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern steht in der bestimmten Continuität mit seiner Zeit: und ist so nicht nur eine höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, vielleicht die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, sondern auch eine welthistorische Person. Denn ein Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst hat sich in ihm auf Weise des philosophischen Gedankens dargestellt. Erinnern wir uns kurz des bisher durchlaufenen Kreises, so haben die alten Jonier wohl gedacht, aber ohne auf das Denken zu reflectiren oder ihr Product als Denken zu bestimmen. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, die aber bei ihnen nur Abstractionen, reine Wesenheiten waren. Anaxagoras hat dagegen den Gedanken als solchen zum Princip erhoben, welcher sich damit als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende, darstellte. Protagoras endlich spricht den Gedanken als das

Wesen aus: aber eben in dieser seiner Bewegung, welche das Alles auflösende Bewußtseyn, die Unruhe des Begriffs ist. Diese Unruhe ist jedoch an ihr selbst ebenso ein Ruhendes und Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; als das Sicherhaltende, Anderes nur Aufhebende, ist das Ich negative Einheit, eben dadurch aber Einzelnes, noch nicht in sich reflectirtes Allgemeines. Hierin liegt nun die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik, daß, wenn das Objective verschwindet, die Bedeutung des festen Subjectiven entweder das dem Objectiven entgegengesetzte Einzelne, und damit die zufällige, gesetzlose Willkühr, oder das an ihm selbst Objective und Allgemeine ist. Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich, als das in sich selbst ruhende Bewußtseyn aus; das ist aber das Gute als solches, welches frei von der seyenden Realität, frei von dem einzelnen sinnlichen Bewußtseyn des Gefühls und der Neigungen, frei endlich von dem theoretisch über die Natur speculirenden Gedanken ist, der, ob zwar Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, worin Ich also nicht als meiner gewiß bin.

Sokrates hat hiermit **erstens** die Lehre des Anaxagoras aufgenommen, daß das Denken, der Verstand das Regierende, **sich selbst bestimmende Allgemeine** ist: ohne daß dieß Princip, wie bei den Sophisten, mehr die Gestalt der formellen Bildung oder des abstracten Philosophirens gewonnen hätte. Ist daher auch bei Sokrates, wie bei Protagoras, der selbstbewußte, alles Bestimmte aufhebende Gedanke das Wesen: so ist doch bei Sokrates dieß der Fall so gewesen, daß er zugleich jetzt im Denken das ruhende Feste aufgefaßt hat. Diese anundfürsichseyende Substanz, das sich schlechthin Erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden: und näher als das Wahre, das **Gute**.

Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt **zweitens die** hinzu, daß dieses Gute, was mir als substantieller Zweck gelten soll, von mir erkannt werden muß; damit ist die **unendliche**

Subjectivität, die Freiheit des Selbstbewußtseyns im Sokrates aufgegangen. Diese Freiheit, welche darin enthalten ist, daß das Bewußtseyn bei Allem, was es denkt, schlechthin gegenwärtig und bei sich selbst seyn soll, wird in unsern Zeiten unendlich und schlechthin gefordert: das Substantielle, obgleich ewig und an und für sich, soll ebenso durch mich producirt werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Thätigkeit. Das Princip des Sokrates ist also, daß der Mensch sowohl den Zweck seiner Handlungen, als den Endzweck der Welt aus sich zu finden habe, und zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebenso sehr nicht subjectiv, sondern objectiv ist. Objectivität hat aber hier den Sinn der anundfürsichseyenden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objectivität; so ist die Wahrheit jetzt als ein durch das Denken vermitteltes Product gesetzt, während die unbefangene Sittlichkeit, wie Sophokles die Antigone (vers. 454—457) sagen läßt, „das ewige Gesetz der Götter" ist:

„Und Niemand wüßte auch, von wannen es erschien."

Hört man nun aber in neuern Zeiten viel von unmittelbarem Wissen und Glauben sprechen, so ist es ein Mißverstand, daß ihr Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche u. s. f., obgleich Inhalt des Gefühls und der Vorstellung, nicht, als geistiger Inhalt, auch durch das Denken gesetzt sey. Das Thier hat keine Religion, weil es nur fühlt; was aber geistig ist, beruht auf der Vermittelung des Denkens und gehört dem Menschen an.

Indem Sokrates also das unendlich wichtige Moment hat, die Wahrheit des Objectiven auf's Denken des Subjects zurückzuführen, wie Protagoras sagt, daß das Objective erst durch die Beziehung auf uns sey: so kann der Krieg des Sokrates und Plato mit den Sophisten nicht darin liegen, daß sie als Altgläubige gegen dieselben die Griechische Religion und alte Sitte vertheidigt hätten, wegen deren Verletzung schon Anaxagoras war verurtheilt worden. Im Gegentheil. Die Reflexion, und die Zurück-

führung der Entscheidung auf's Bewußtseyn ist dem Sokrates gemeinschaftlich mit den Sophisten. Der Gegensatz aber, in den Sokrates und Plato in ihrem Philosophiren zu den Sophisten, als der allgemeinen philosophischen Bildung ihrer Zeit, treten mußten, war der: daß das durch das Denken producirte Objective zugleich an und für sich, also erhaben über alle Particularität der Interessen und Neigungen, und die Macht darüber ist. Indem daher einerseits bei Sokrates und Plato das Moment der subjectiven Freiheit dieß ist, das Bewußtseyn in sich selbst zu führen, so ist andererseits diese Rückkehr ebenso als ein Heraus aus der besondern Subjectivität bestimmt; worin eben liegt, daß die Zufälligkeit der Einfälle verbannt ist, und der Mensch dieß Heraus im Innern als das geistige Allgemeine hat. Dieß ist das Wahre, die Einheit des Subjectiven und Objectiven in neuerer Terminologie: während das Kantische Ideal nur Erscheinung, nicht an sich objectiv ist.

Drittens hat Sokrates das Gute zunächst nur im besondern Sinne des Praktischen aufgenommen, was indessen nur die Eine Weise der substantiellen Idee ist: das Allgemeine ist nicht nur für mich, sondern auch, als anundfürsichseyender Zweck, das Princip der Naturphilosophie; und in diesem höhern Sinne haben es Plato und Aristoteles genommen. Von Sokrates wird deßwegen in den ältern Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er die Ethik als einen neuen Begriff zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur betrachtete: wie denn namentlich Diogenes Laertius (III, 56) sagt, die Jonier haben die Naturphilosophie erfunden, Sokrates habe die Ethik, Plato die Dialektik hinzugethan. Indem nun das Ethische näher theils Sittlichkeit, theils Moralität ist, so ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral, weil bei ihr die subjective Seite, meine Einsicht und Absicht, das überwiegende Moment ist, obwohl diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufgehoben, und das Gute das Ewige, Anundfürsichseyende ist. Die Sittlichkeit ist dage-

gen unbefangen, indem sie mehr darin besteht, daß das an und für sich Gute gewußt und gethan werde. Die Athener vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; denn sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse gethan, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet mit dieser Sittlichkeit die Reflexion, daß auch Dieses das Gute sey, nicht das Andere; diesen Unterschied hat die Kantische Philosophie, die moralisch ist, wieder erregt.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab, hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt, und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben: wie er sie behandelt, wird sie allerdings popular; wozu noch vollends kam, daß sein Tod ihm das popular-rührende Interesse des unschuldig Leidens gab. Cicero (Tusc. Quaest. V, 4), der einerseits ein gegenwärtiges Denken, andererseits das Bewußtseyn hat, die Philosophie solle sich bescheiden, so daß er ihr auch keinen Inhalt gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt worden) als das Eigentliche und das Erhabenste, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und in das tägliche Leben der Menschen eingeführt habe: oder, wie Diogenes Laertius (II, 21) sich ausdrückt, „auf den Markt." Darin liegt eben das Gesagte. Dieß sieht nun so aus, als ob die beste und wahrste Philosophie nur ein Hausmittel, oder eine Küchenphilosophie sey, die sich nach allen gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequemt, und in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit u. s. f., und von dem, was man auf der Erde kennen kann, sich unterreden sehen, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtseyns — gewesen zu seyn; dieß Letztere ist es aber gerade, was Sokrates, wie Jene selber meinen, sich zuerst erkühnte. Auch war es ihm nicht geschenkt worden, vorher alle Speculationen der damaligen Philosophie durchzudenken, um in der

praktischen Philosophie in das Innere des Gedankens hinabsteigen zu können. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, und zwar zuerst die Lebensgeschichte des Sokrates; oder vielmehr ist diese selbst eng in das Interesse verflochten, das er in der Philosophie hat, und sein Schicksal in Einheit mit seinem Principe. Zunächst haben wir aber nur den Anfang seiner Lebensgeschichte zu betrachten. Sokrates, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt, war der Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers, und der Phänarete, einer Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Sculptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht: wie denn noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben wurden. Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Begierde nach der Philosophie und die Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athener Krito wird erzählt, daß er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst, und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, so viel er nur habhaft werden konnte: und hörte zugleich besonders den Anaxagoras, und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, außerdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter andern den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit, dessen er mit Liebe bei Xenophon (Memorab. II, c. 1, §. 21, 34) erwähnt, auch andere Lehrer in Musik, Poesie u. s. f.; und galt überhaupt für einen nach allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war.[1]

[1] Diog. Laërt. II, 44 (cf. Menag. ad h. l.); 18—20, 22.

Zu seinen fernern Lebensumständen gehört, daß er die Pflicht, sein Vaterland zu vertheidigen, die er als Atheuischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deßhalb drei Feldzüge des Peloponnesischen Krieges, in den sein Leben fiel, mit. Der Peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des Griechischen Lebens, indem er sie vorbereitete; und was hier politisch war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtseyn. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapfern Kriegers, sondern, was für das Schönste galt, das Verdienst, andern Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte sich Alcibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Plato im Gastmahl (p. 219—222 Steph.; p. 461—466 Bekk.), eine Lobrede auf Sokrates haltend, daß er alle Strapazen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte, mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlseyn zu ertragen fähig gewesen sey. In einem Treffen dieses Feldzugs sah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch, und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze, als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn aber nicht an, sondern erhielt, daß er dem Alcibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte; — ein Zustand, in welchem er öfters gewesen seyn soll. Dieß ist ein kataleptischer Zufall, der mit dem magnetischen Somnambulismus Verwandtschaft haben mag, worin Sokrates als sinnliches Bewußtseyn ganz abgestorben war. Aus diesem physischen Losreißen des innerlichen abstracten Selbsts vom concreten leiblichen Seyn des Individuums sehen wir in der äußern Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseyns, das in ihm, als dem Ersten, auf eine

anthropologische Weise existirt, während es später Gewohnheit geworden ist. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen lieferten. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, verwundet auf dem Boden liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich mit der größten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde vertheidigend, davon. Endlich bei Amphipolis in Edonis am Strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug. [1]

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Aemter. Zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Theil an die Spitze der Regierung stellten, wurde er in den Rath gewählt, der als ein repräsentativer Körper an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen als früher gegen den Willen des Volkes, bei dem, was er für Recht hielt, aus. Er saß nämlich mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil sie als Admirale nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber, durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefischt noch am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, — d. h. eigentlich weil sie das Schlachtfeld nicht behaupteten, und so besiegt zu seyn schienen. Sokrates allein stimmte nicht in dieß Urtheil ein, erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürsten. [2] Heut zu Tage kommt Einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vor-

[1] Diog. Laërt. II, 22—23; Plat. Apol. Socr. p. 28 (p. 113).

[2] Diog. Laërt. II, 24; Xenoph. Memorab. I, c. 1, §. 18; Plat. Apol. Socrat. p. 32 (p. 120—122); Epist. VII, p. 324—325 (p. 429).

trefflich der Intelligenz nach, versteht Alles, und hat nur vortreffliche Absichten." Von Fürsten, Regierungen, Ministern versteht es sich von selbst, „daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen."

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, in die er nur aus allgemeiner Bürgerpflicht trat, ohne eben selbstthätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophiren mit Jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtseyn als ein Allgemeines setzte, ist zwar nicht eigentliche speculative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben; doch hatte sie den Zweck, dasselbe als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deßwegen ist von seinem eigenen individuellen Seyn zu sprechen, von seinem durchaus edlen Charakter, der durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden pflegt, die das Leben des Privatmanns zieren; und zwar sind diese Tugenden des Sokrates als eigentliche Tugenden zu nehmen, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit machte. Es ist dabei zu bemerken, daß diese Eigenschaften bei den Alten überhaupt mehr den Charakter der Tugend haben, weil bei den Alten in der allgemeinen Sitte die Individualität, als die Form des Allgemeinen, sich selbst überlassen war; so daß die Tugenden mehr als ein Thun des individuellen Willens, also als Eigenthümlichkeit genommen werden: wenn sie bei uns weniger als etwas erscheinen, das dem Individuum als Verdienst angehört, oder seine eigenthümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie vielmehr als Seyendes, als Pflicht zu betrachten, indem wir mehr das Bewußtseyn des Allgemeinen haben, und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewußtseyn, als Wesen und Pflicht setzen. Bei uns sind die Tugenden daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des

Allgemeinen und Nothwendigen überhaupt; bei Sokrates aber haben sie die Form nicht der Sitte oder eines Naturells oder einer Nothwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete, welches er aber selbst gebändigt hat, wie er dieß auch selber sagt.

Er hat unter seinen Mitbürgern gelebt und steht vor uns als eine jener großen plastischen Naturen, durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Solche Individuen sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben seyn wollen, und sind ihm treu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dieß die ausgezeichnete Seite, daß irgend eine Idee hervorgebracht, ein Charakter dargestellt ist, so daß jeder Zug dadurch bestimmt ist; und indem dieß ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, da die höchste Schönheit eben die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität nach dem Einen innerlichen Principe ist. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles; und um ihn, gleich Sternen, haben Sophokles, Thucydides, Sokrates u. s. w. ihre Individualität zu einer eigenthümlichen Existenz herausgearbeitet, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens und Ein durch das ganze Daseyn durchgebildetes Princip ist. Perikles hat ganz allein diesem Zwecke gelebt, ein Staatsmann zu seyn; Plutarch (in Pericle, c. 5, 7) erzählt von ihm, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, und sey zu keinem Gastmahl mehr gegangen. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und die Kraft des selbstbewußten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter ausgebildet, und diese Geschicklichkeit zu seinem Lebensgeschäft erworben. Durch sein Princip hat er diesen langen

Einfluß erreicht, der noch jetzt in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht durchgreifend ist, indem seit ihm der Genius der innern Ueberzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß. Und da dieß Princip aus dem Plastischen seines Charakters hervorging, so ist es sehr ungeschickt, wenn Tennemann (Bd. II, S. 26) es bedauert, „daß wir wohl wissen, was er gewesen ist, aber nicht, wie er das geworden ist."

Sokrates war ein ruhiges frommes Musterbild moralischer Tugenden: der Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbengsamkeit, festen Rechtlichkeit gegen Tyrannen und Volk; er war von Habsucht und Herrschsucht gleich entfernt. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist seine eigene Entschließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der andern Seite war dieser Erwerb eine freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes: so daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstöße, sich also das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, und daher mehr getadelt als gerühmt würde; denn es war noch nicht Sache des Staats, und erst unter den Römischen Kaisern gab es Schulen mit Besoldung. Seine Mäßigkeit in seinem Leben ist ebenso eine Kraft des Bewußtseyns, aber nicht als ein gemachtes Princip, sondern als ein Sich-Richten nach seinen Umständen; in Gesellschaft aber war er ein Lebemann. Am besten hört sich, wie seine Mäßigkeit in Ansehung des Weins von Plato im Gastmahl geschildert wird, in einer sehr charakteristischen Scene; woraus man sieht, was Sokrates Tugend nannte. Alcibiades tritt daselbst nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon wegen eines Sieges gab, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen hatte. Da die Gesellschaft schon am ersten Tage des Gelages viel getrunken, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluß gefaßt, der Sitte der Griechischen Mahle zuwider, wenig zu trinken. Alcibiades, findend, daß er unter Nüch-

ternen eingetreten, und keine gleiche Stimmung vorhanden sey, macht sich zum Könige des Mahls, und reicht den Andern den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sey, wenn er auch noch so viel trinke. Plato läßt dann Einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dieß erzählen, daß er mit den Andern endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödien-Dichter seyn könne: und sey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben.[1] Dieß ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, keine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseyns, das sich selbst im körperlichen Uebermaaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Sein Betragen gegen Andere war nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, ohne Härte, ehrlich; sondern, wir sehen auch an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität, d. h. eine Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige Verhältniß zu den Individuen, und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt: den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Andern nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und alles Widrige vermeidet. So gehören denn Xenophon's, besonders aber Plato's Sokratische Dialoge zu den höchsten Mustern dieser feinen, geselligen Bildung.

[1] Plat. Convivium: p. 212, 176, 213—214, 223 (p. 447, 376—378, 449—450, 468—469).

Indem die Philosophie des Sokrates kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens, sondern aus Einem Stücke mit seinem Leben ist, so schreitet sie nicht zu einem Systeme fort; und die Weise seines Philosophirens, die als ein Zurückziehen von den wirklichen Geschäften, wie bei Plato, erscheint, giebt sich darin dennoch in sich selber eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben. Sein näheres Geschäft war nämlich sein philosophisches Lehren, oder vielmehr sein philosophisches Umgangsleben (denn ein eigentliches Lehren war es nicht) mit jedermann, das äußerlich dem Leben der Athener überhaupt glich, die den größten Theil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, und theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, theils sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Art des Umgangs war nur möglich nach der Weise des Atheniſchen Lebens, wo die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — selbst ein freier Republikaner und freier Reichsbürger — thut, von Sklaven verrichtet wurden, da sie für freier Männer unwürdig galten. Ein freier Bürger konnte in Athen zwar auch Handwerker seyn, hatte aber doch Sklaven, welche die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutiges Tages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unsern Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum, und lebte in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten.[1] Was er also that, ist das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moralisiren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, kein düsteres Moralisiren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Athenern und in der attischen Urbanität keinen Platz, da es kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältniß ist. Sondern mit allen Menschen, wie verschieden auch ihre Bestimmungen seyen, ließ er sich in ein Gespräch ein, ganz mit

[1] Xenoph. Memorab. I, c. 1, § 10.

jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, noch ihnen imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt.

1. In diese Conversation fällt Sokrates' Philosophiren und die dem Namen nach bekannte Sokratische Methode überhaupt, die, ihrer Natur nach, dialektischer Art seyn mußte, und von der vor dem Inhalt zu sprechen ist. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neuern, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Princip seines Philosophirens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen, welche insofern auch nicht Methode genannt werden kann: sondern eine Weise ist, die mit dem eigenthümlichen Moralisiren des Sokrates ganz identisch ist. Denn der Hauptinhalt ist, das Gute als das Absolute zu erkennen, und zwar besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, welche die Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste u. s. w. enthalten, theils selbst auf die Seite setzte, theils Andere dazu aufforderte.[1] So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie eine ganz praktische Rücksicht; und ebenso hatte die Sokratische Methode, welche die Hauptseite daran ausmacht, das Eigene, zunächst einen Jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend einer Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe durch Zufall von selbst ergab, oder wie Sokrates sie sich machte. Indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging, und sich mit ihnen, wie mit Jünglingen und Alten, mit Sophisten, Staatsmännern und Bürgern aller Art, in einen Discurs einließ, nahm er auf diese Weise ihre Interessen zunächst als Zwecke auf, es seyen häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit u. s. f. gewesen. Dann führte er sie aber von dem bestimmten Falle ab auf das

[1] Xenoph. Memorab. I, c. 1, §. 11—16; Aristot. Metaph. I, 6.

Denken des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren und Schönen, indem er eben in Jedem durch eigenes Denken die Ueberzeugung und das Bewußtseyn dessen hervorbrachte, was das bestimmte Rechte sey. Diese Methode hat nun vorzüglich die zwei Seiten an ihr: einerseits das Allgemeine aus dem concreten Fall zu entwickeln, und den Begriff, der an sich in jedem Bewußtseyn ist, zu Tage zu fördern;[1] andererseits die festgewordenen, im Bewußtseyn unmittelbar aufgenommenen allgemeinen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen, und durch sich und das Concrete zu verwirren.

a. Gehen wir von diesen allgemeinen Bestimmungen der Methode des Sokrates an das Nähere derselben, so besteht sie erstens darin, den Menschen Mißtrauen gegen ihre Voraussetzungen einzuflößen, nachdem der Glaube schon wankend geworden, und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Sey es nun, daß er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will, oder es sich bei Jünglingen, die er an sich zog, angelegen seyn läßt, das Bedürfniß nach Erkenntniß und selbstständigem Denken zu erwecken: so fängt er damit an, die gewöhnlichen Vorstellungen, die sie für wahr halten, auch anzunehmen. Um aber die Anderen zum Aussprechen derselben zu bringen, stellt er sich unwissend darüber; und richtet nun mit dem Scheine der Unbefangenheit Fragen an die Leute, als ob sie ihn belehren sollten, in der That aber, um sie auszuforschen. Dieses ist dann die berühmte Sokratische Ironie, die bei ihm eine besondere Benehmungsweise im Umgang von Person zu Person, also nur eine subjective Gestalt der Dialektik ist, während die eigentliche Dialektik es mit Gründen der Sache zu thun hat. Was er damit bewirken wollte, war, daß, indem nun die Anderen ihre Grundsätze vorbrachten, er aus jedem bestimmten Satze selbst das Gegentheil dessen, was der Satz aussprach, als Consequenz entwickelte oder von ihrem eigenen Bewußtseyn ziehen ließ, ohne es direct gegen jenen Satz zu

[1] Aristot. Metaph. XIII, 4.

behaupten. Zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem concreten Falle. Indem dieses Gegentheil den Menschen nun aber ebenso sehr ein fester Grundsatz war, so ließ er sie dann erkennen, daß sie sich selbst widersprechen. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte mithin auch nicht. Wirklich kann man sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam eben nicht dazu, eine Philosophie systematisch auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie nun etwas Unwahres zu seyn. Wenn man aber über Gegenstände verhandelt, die ein allgemeines Interesse haben, und über dieselben hin und her spricht: so ist zu jeder Zeit das Verhältniß bloß, daß man nicht weiß, was der Andere sich darunter vorstellt. Denn jedes Individuum hat gewisse letzte Worte, deren gegenseitige Bekanntschaft es voraussetzt. Wenn es aber in der That zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. Wird z. B. in neuerer Zeit über Glauben und Vernunft, als die Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen, gestritten: so thut dann Jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft u. s. f. ist; und es gilt als eine Ungezogenheit, zu fordern, daß man angebe, was sie sey, da sie als bekannt vorausgesetzt wird. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren [1] neunzig Thesen über die Vernunft aufgestellt, die sehr interessante Fragen enthielten, aber kein Resultat gegeben haben, obgleich viel darüber gestritten wurde, weil der Eine vom Standpunkt des Glaubens, der Andere von dem der Vernunft aus versicherte, und jeder bei diesem Gegensatze blieb, ohne daß man wußte, was sie sich darunter vorstellten. Wodurch also allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die

[1] Aus den Vorlesungen vom Winter 1825—1826.

Anm. d. Herausgebers.

Explication dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird, ohne es zu seyn. Sind nun auch zunächst Glauben und Wissen allerdings verschieden von einander, so wird doch durch diese Angabe ihrer Begriffs-Bestimmungen zugleich das Gemeinschaftliche derselben hervortreten: erst dadurch können aber solche Fragen, und die Bemühungen darüber, fruchtbar werden; sonst kann man Jahre lang darüber hin und her schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt. Denn wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstracte Vorstellungen; daß sie dagegen concret werden, dazu gehört, daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was sie eigentlich seyen. Die Ironie des Sokrates enthält nun eben dieß wahrhaft Große in sich, daß dadurch darauf geführt wird, die abstracten Vorstellungen concret zu machen, und ihre Entwickelung zu bewirken; denn es kommt allein darauf an, den Begriff zum Bewußtseyn zu bringen.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die Sokratische Ironie gesprochen worden, die, wie alle Dialektik, das gelten läßt, was unmittelbar angenommen wird, aber nur um die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln zu lassen; und wir können dieß die allgemeine Ironie der Welt nennen. Man hat aus dieser Ironie des Sokrates jedoch etwas ganz Anderes machen wollen, indem man sie zum allgemeinen Princip erweiterte: sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes seyn, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Friedrich v. Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht hat; und Ast hat sie nachgesprochen, wenn er sagt: „Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte Sokrates' Gespräche als inneres, unergründliches Leben." Dieses Leben soll nun die Ironie seyn! Diese Ironie ist aber eine aus der Fichtischen Philosophie hervorgegangene Wendung, und ein wesentlicher Punkt in dem Verständniß der Begriffe der neuesten Zeit. Sie ist das Fertigseyn des subjectiven Bewußtseyns mit allen Dingen, das sagt: „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. s. w., weil ich

schlechthin der Herr über sie bin, zu nichte machen kann; und ich weiß, daß wenn mir etwas als gut gilt, ich mir dieß ebenso auch verkehren kann, indem mir Alles nur als wahr gilt, insofern es mir jetzt gefällt." Diese Ironie ist so nur das Spiel mit Allem, und kann Alles in Schein verwandeln; dieser Subjectivität ist es mit Nichts mehr Ernst, sondern den Ernst, den sie macht, vernichtet sie zugleich wieder in Scherz, und alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich ihr in Nichtigkeit und Gemeinheit auf. Zur Ironie gehöre aber schon die Griechische Heiterkeit, wie sie in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulcan hinkend den Göttern Wein serwirt und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, Juno der Diana Backenstreiche giebt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten; im Schmerze, der lächelt; in der höchsten Fröhlichkeit, die bis zu Thränen gerührt wird; im Hohngelächter des Mephistopheles; überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: Sonntags recht demüthig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend, sich vernichten, Abends sich voll fressen und saufen, und in allen Lüsten herumwälzen, damit das Selbstgefühl sich gegen jene Unterjochung wiederherstelle. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sey das „innerste tiefste Leben," hat man fälschlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar sie das Moment der Subjectivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie geltend zu machen. Ist's „inneres tiefstes Leben" ist eben die subjective Willkühr, diese innere Göttlichkeit, die sich über Alles erhaben weiß. Das Göttliche soll die rein negative Haltung, das Anschauen der Eitelkeit von Allem seyn, worin meine Eitelkeit allein noch bleibt. Das Bewußtseyn der Nichtigkeit von Allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben seyn; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag. Von

dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt, die, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung hat. Sokrates' bestimmte Ironie ist mehr eine Manier der Conversation, eine gesellige Heiterkeit: und kein Hohngelächter, noch die Heuchelei, als sey es mit der Idee nur Spaß. Aber seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjectiven Reflectirens gegen die bestehende Sittlichkeit: nicht ein Selbstbewußtseyn, daß er darüber steht, sondern der unbefangene Zweck, durch das Denken zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das zweite Moment ist nun das, was Sokrates bestimmter seine Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sey:[1] den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtseyn eines Jeden schon selbst enthalten sind, — eben aus dem concreten unreflectirten Bewußtseyn die Allgemeinheit des Concreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegentheil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Sokrates verhält sich dabei fragend, und diese Art von Frage und Antwort hat man deßhalb die Sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Denn die Antwort scheint zufällig gegen den Zweck zu seyn, den die Frage hat, während im gedruckten Dialog die Antworten ganz in der Hand des Verfassers sind; daß man dann aber in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, indem sie nur bestimmt auf die Fragen antworten, welche so gestellt sind, daß sie die Antwort sehr erleichtern und alle eigene Willkühr ausschließen. Dieser plastischen Manier, die wir in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Plato und Xenophon sehen, ist besonders entgegengesetzt, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in welcher der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung, die der Fragende aufstellt, in der Antwort geehrt. Das Andere, daß man, um sich auch sehen zu lassen, einen anderen

[1] Platonis Theaetetus, p. 210 (p. 322).

Gesichtspunkt herbeibringt, ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung; aber solcher Wetteifer ist aus dieser Sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, in der bei der Stange zu bleiben die Hauptsache ist. Der Geist der Rechthaberei, das Sich-geltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der Sokratischen Unterredung. Bei diesen Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so präcise in der Hinsicht geantwortet haben, in der gefragt wird: wogegen sich in die besten neueren Dialoge immer die Willkühr der Zufälligkeit mischt.

Dieser Unterschied betrifft nur das Aeußere, Formelle. Die Hauptsache aber, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, um das Gute und Rechte in allgemeiner Form zum Bewußtseyn zu bringen, ist, daß er von dem in unserem Bewußtseyn auf unbefangene Weise Vorhandenen nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fortging, die eine Deduction, ein Beweis, oder überhaupt eine Consequenz durch den Begriff wäre. Sondern dieß Concrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtseyn ist, oder die in den Stoff versenkte Allgemeinheit analysirte er, so daß er durch Absonderung des Concreten das darin enthaltene Allgemeine als Allgemeines zum Bewußtseyn brachte. Dieß Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtseyn des Allgemeinen bildet: eine Bildung zum Selbstbewußtseyn, die Entwickelung der Vernunft ist. Das Kind, der Ungebildete lebt in concreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in concreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstractionen und Gedanken. Wir sehen solche

Entwickelung des Allgemeinen aus Besonderem, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstractes uns vorzustellen, denen von Jugend auf allgemeine Grundsätze gelehrt werden, hat deßwegen die Sokratische Weise der sogenannten Herablassung, mit ihrer Redseligkeit, oft etwas Ermüdendes, Langweiliges und Tädiöses. Das Allgemeine des concreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da, weil unsere Reflexion schon an das Allgemeine gewöhnt ist; und wir bedürfen der mühsamen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die Abstraction jetzt heraus vor das Bewußtseyn gebracht hat — es nicht, daß, um sie als Allgemeines zu fixiren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt wird, so daß durch die Wiederholung die subjective Festigkeit der Abstraction entsteht.

c. Die nächste Folge dieses Verfahrens kann seyn, daß das Bewußtseyn sich wundert, daß dieß in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Reflectiren wir z. B. auf die Jedem bekannte Vorstellung vom Werden, so ist nicht, was wird, und doch ist es auch: sie ist die Identität von Seyn und Nichtseyn; und es kann uns frappiren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheurer Unterschied ist.

Das Resultat war dann näher zum Theil das ganz formelle und negative, die sich mit Sokrates Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, daß, wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu seyn, sie nun zum Bewußtseyn kommen: „Das, was wir wußten, hat sich widerlegt.“ Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die den entgegengesetzten Gesichtspunkt desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Daß diese Widersprüche entstehen, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen, ist der Inhalt des größten Theils der Unterredungen des Sokrates; ihre Haupt-Tendenz war mithin, die Verlegenheit und Verwirrung des Bewußtseyns in

sich anzurichten. Dadurch will er Beschämung, und die Einsicht erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; woraus dann das Bedürfniß zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntniß hervorgehen sollte. Beispiele giebt unter andern Plato in seinem Meno (p. 71—80 Steph.; p. 327—346 Bekk.). Sokrates fragt hier: „Sage mir, bei den Göttern, was die Tugend ist." Meno geht gleich auf Unterschiede über: „Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu seyn, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, — des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sey die Tugend des Knaben, des Jünglings, des Greises" u. s. f. Sokrates läßt sich mit ihm ein: Das sey es nicht, wonach er frage, sondern die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. „Meno: Diese ist, Andern vorzustehen, zu gebieten." Sokrates bringt die Instanz herbei: Die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten. Meno: Er wisse nicht, was das seyn solle, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es sey, wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen u. s. f. sey. Dann kommt eine Digression. „Meno: Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können." Sokrates wirft ein: Es sey überflüssig, „Güter" hinzuzufügen, denn von dem man wisse, daß es ein Uebel sey, das verlange man nicht; dann müssen die Güter auf gerechte Weise erworben werden. Sokrates consundirt so den Meno; und es zeigt sich, daß dessen Vorstellungen falsch sind. Dieser sagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich selbst Dich kennen lernen, von Dir gehört, daß Du selbst in Zweifel seyest (ἀπορεῖς), und auch Andere darein bringest; und jetzt behexest Du auch mich, so daß ich voll von Verlegenheit bin (ἀπορίας). Du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von diesem wird gesagt, daß er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache (ναρκᾶν). So hast Du mir es angethan; denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiß Dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unter-

redungen mit sehr Vielen, und, wie mir's schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll. Du beräthst Dich daher gut, daß Du nicht in die Fremde reisest; sie würden Dich leicht todtschlagen, als einen Zauberer." Sokrates will wieder „suchen." Jetzt sagt Meno: „Wie kannst Du suchen, was Du behauptest, Du wissest es nicht? Kannst Du ein Verlangen nach etwas haben, das Du nicht kennst? Wenn Du es zufällig findest, wie wirst Du erkennen, daß es das ist, was Du gesucht, da Du gestehst, es nicht zu wissen?" So in der Art endigen eine Menge Xenophontischer und Platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats ganz unbefriedigt: so der Lysis, wo Plato die Frage aufwirft, was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik mit der Untersuchung eingeleitet, was das Gerechte sey. Die Philosophie muß überhaupt damit anfangen, eine Verwirrung hervorzubringen, um zum Nachdenken zu führen; man muß an Allem zweifeln, alle Voraussetzungen aufgeben, um die Wahrheit als ein durch den Begriff Erzeugtes zu erhalten.

2. Dieß ist kurz die Manier des Sokrates. Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtseyn entwickelte, ist nichts als das Gute, insofern es aus dem Bewußtseyn durch Wissen hervorgebracht wird: das Ewige, an und für sich Allgemeine, was man die Idee nennt, das Wahre, das eben, insofern es Zweck ist, das Gute ist. In dieser Rücksicht ist Sokrates den Sophisten entgegengesetzt, da der Satz, der Mensch ist das Maaß aller Dinge, bei diesen noch die besonderen Zwecke enthält, während bei Sokrates das durch den freien Gedanken hervorgebrachte Allgemeine darin auf objective Weise ausgedrückt ist. Wir dürfen es den Sophisten indessen nicht zum Verbrechen machen, daß sie, bei der Richtungslosigkeit der Zeit, nicht das Princip des Guten erfunden haben; denn jede Erfindung hat ihre Zeit, und die des Guten, das jetzt immer als Zweck an sich zum Grunde liegt, war durch Sokrates noch nicht gemacht worden. Es scheint nun,

als hätten wir noch nicht viel von der Sokratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtseyn des Sokrates selbst erst zu diesem Abstracten gekommen ist. Das Gute ist jedoch nicht mehr so abstract, als der νοῦς des Anaxagoras, sondern das Allgemeine, welches sich selbst in sich selbst bestimmt, sich realisirt und realisirt werden soll, als Endzweck der Welt und des Individuums. Es ist ein in sich concretes Princip, das aber noch nicht in seiner Entwickelung dargestellt ist; und in dieser abstracten Haltung liegt der Mangel des Sokratischen Standpunkts, von dem sich nichts Affirmatives weiter angeben läßt.

a. Die erste Bestimmung in Rücksicht auf das Sokratische Princip ist die große Bestimmung, die jedoch nur formell ist, daß das Bewußtseyn aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sey, und dieß da her zu schöpfen habe. Dieß Princip der subjectiven Freiheit war im Bewußtseyn des Sokrates selbst so vorhanden, daß er die anderen Wissenschaften als leere Kenntnisse verschmähte, die dem Menschen zu Nichts nützlich seyen: er habe sich nur um das zu bekümmern, was seine moralische Natur ist, damit er das Beste thue; — eine Einseitigkeit, die für Sokrates ganz consequent ist. Diese Religion des Guten ist bei Sokrates also nicht nur das Wesentliche, worauf man seine Gedanken zu richten habe, sondern das Ausschließliche. Wir sehen ihn dieß Allgemeine, dieß Absolute im Bewußtseyn aus Jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtseyn zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates; sondern wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtseyn, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtseyn dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem

höhern Standpunkte ist sowohl Sokrates, als das Athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst, das Wissen des Bewußtseyns von sich als solchem, daß es das Wesen ist, — wenn man will, daß Gott ein Geist ist, und, wenn man will, in einer gröbern, sinnlichern Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht. Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Seyn, es sey auch abstractes Seyn, gedachtes Seyn, wie bisher, aufgegeben wird. Diese Epoche überhaupt aber an einem sittlichen Volke in der höchsten Blüthe erscheint als das drohende oder einbrechende noch ungehinderte Verderben desselben. Denn seine Sittlichkeit bestand, wie die der alten Völker überhaupt, darin, daß das Gute als vorhandenes Allgemeines war, ohne daß es die Form der Ueberzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewußtseyn gehabt hätte, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Es ist das geltende, vorhandene Gesetz, ohne prüfende Untersuchung: sondern ein Letztes, bei dem sich dieß sittliche Bewußtseyn beruhigt. Es ist Staatsgesetz, es gilt als Wille der Götter; so ist es das allgemeine Schicksal, das die Gestalt eines Seyenden hat und von Allen dafür erkannt wird. Das moralische Bewußtseyn aber fragt: Ist dieß auch wirklich an sich Gesetz? Dieß in sich aus Allem, was die Gestalt des Seyenden hat, zurückgekehrte Bewußtseyn fordert, zu begreifen, zu wissen, daß jenes auch in Wahrheit gesetzt sey: d. h. es fordert, sich als Bewußtseyn darin zu finden. In dieser Rückkehr in sich sehen wir das Athenische Volk begriffen; es ist die Ungewißheit über die seyenden Gesetze als seyende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seyendes Recht galt, — die höchste Freiheit über alles Seyn und Gelten. Diese Rückkehr in sich ist die höchste Blüthe des Griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Seyn dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewußtseyn derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt; — eine Bildung, zu der wir die Lacedämonier nie kommen sehen. Diese höchste Lebendigkeit der Sittlichkeit ist gleichsam ein freies

Selbstgefühl der Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derselben. Bewußtseyn und Seyn haben hier unmittelbar gleichen Werth und Rang: was ist, ist Bewußtseyn, Keines ist mächtig über das Andere; das Gelten der Gesetze ist kein Joch für das Bewußtseyn, und ebenso ist alle Realität für dasselbe kein Widerstand, sondern es seiner selbst gewiß. Aber diese Rückkehr ist jetzt auf dem Sprunge, diesen Inhalt zu verlassen, und zwar als abstractes Bewußtseyn, ohne diesen Inhalt und ihm entgegen als einem Seyn, sich zu setzen. Aus diesem Gleichgewicht des Bewußtseyns und des Seyns tritt das Bewußtseyn für sich als selbstständig heraus. Diese Seite der Trennung ist ein selbstständiges Begreifen, indem das Bewußtseyn im Gefühl seiner Selbstständigkeit nicht mehr unmittelbar anerkennt, was gelten will, sondern dieses sich ihm legitimiren muß; d. h. es will sich selbst darin begreifen. So ist diese Rückkehr das Isoliren des Einzelnen von dem Allgemeinen, die Sorge für sich auf Kosten des Staats: bei uns z. B. ob ich ewig selig oder verdammt sey, da doch die philosophische Ewigkeit in der Zeit gegenwärtig, und nichts Anderes als der substantielle Mensch selber ist. Der Staat hat seine Kraft, die in der von den einzelnen Individuen ununterbrochenen Continuität des allgemeinen Geistes bestand, so daß das einzelne Bewußtseyn keinen anderen Inhalt und Wesen kannte als das Gesetz, verloren. Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, daß der Mensch sich seine besonderen Maximen schaffe. Daß das Individuum für seine Sittlichkeit sorgen muß, heißt, es wird moralisch; keine öffentlichen Sitten, und Moralität, — dieß tritt zugleich mit einander ein. So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, daß in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe: so sorgte er für die seinige durch Bewußtseyn und Reflexion über sich, indem er den in der Realität verschwundenen allgemeinen Geist in seinem Bewußtseyn suchte; so half er Andern für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dieß Bewußtseyn in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre,

d. h. das Ansichseyende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, sondern muß Provision davon machen: wie ein Schiff Provision von Wasser machen muß, wenn es sich in Gegenden begiebt, wo keins zu finden ist. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, sondern muß sich vor dem Gedanken rechtfertigen. So begreifen wir die Eigenthümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen; und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dieß Zurückführen des Bewußtseyns in sich erscheint — bei Plato sehr ausführlich — in der Form, daß der Mensch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend: nicht, als ob sie nicht der Wissenschaft angehörig wäre. Sondern das Gute komme nicht von Außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, sondern sey in der Natur des Geistes enthalten. Ueberhaupt könne der Mensch nicht etwas, als ein von Außen Gegebenes, passiv empfangen, wie Wachs die Form aufnimmt; sondern es liegt Alles im Geiste des Menschen, und Alles scheint er nur zu lernen. Es fängt zwar Alles von Außen an, aber dieß ist nur der Anfang; das Wahre ist, daß dieß für die Entwickelung des Geistes nur ein Anstoß ist. Alles, was Werth für den Menschen hat, das Ewige, Anundfürsichseyende ist im Menschen selbst enthalten und aus ihm selbst zu entwickeln. Lernen heißt hier nur, Kenntniß von äußerlich Bestimmtem erhalten. Dieß Aeußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, jedoch nicht dem subjectiven schlechten, sondern dem objectiven wahrhaften an. Das Allgemeine ist, beim Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, das, was ebenso sehr subjectiv, als objectiv ist; das Subjective ist nur ein Besonderes, das Objective ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjective, das Allgemeine aber die Einheit Beider. Nach dem Sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, wo nicht der Geist das Zeugniß giebt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; und das ist die Subjectivität des Geistes. Wie es in der Bibel heißt, „Fleisch

von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein:" so ist das, was mir als Wahrheit und Recht gelten soll, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, muß aber aus ihm, als dem auf allgemeine Weise thätigen Geiste, nicht aus seinen Leidenschaften, beliebigen Interessen und willkührlichen Neigungen kommen. Dieß ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt," aber nur auf natürliche Weise unser Eigenes, da es dem Besondern angehört; das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen particularen Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maaß aller Dinge; sondern: Der Mensch als denkend ist das Maaß aller Dinge. Bei Plato werden wir späterhin die Form sehen, daß der Mensch sich nur dessen erinnere, was er aufzunehmen scheint.

Bei der Frage, was das Gute sey, hat Sokrates die Bestimmung desselben nicht nur als eine Bestimmtheit in der Besonderheit mit Ausschluß der natürlichen Seite erkannt, wie in der empirischen Wissenschaft eine Bestimmtheit aufgenommen wird: sondern selbst in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ist bei ihm das Gute noch unbestimmt geblieben, und die letzte Bestimmtheit oder das Bestimmende ist das, was wir Subjectivität überhaupt nennen können. Daß das Gute bestimmt werden soll, hat zunächst den Sinn: daß es erstens im Gegensatz gegen das Seyn der Realität nur allgemeine Maxime ist, der noch die Thätigkeit der Individualität fehlt; daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames vorhanden seyn soll. Dieß ist es nur durch die Subjectivität, durch die Thätigkeit des Menschen. Daß das Gute ein Bestimmtes ist, heißt also näher, daß die Individuen wissen, was das Gute ist; und dieß Verhältniß nennen wir eben Moralität, während die Sittlichkeit das Rechte unbewußt thut. So ist bei Sokrates die Tugend Einsicht. Denn auf den Satz des Platonischen Protagoras, daß alle übrigen Tugenden eine Verwandt-

schaft mit einander haben, die Tapferkeit aber nicht, weil viel Tapfere gefunden werden, die doch die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigsten und Ungebildetsten seyen (man braucht nur an eine Räuberbande zu erinnern), läßt Plato den Sokrates antworten: auch die Tapferkeit sey, wie alle Tugenden, eine Wissenschaft, nämlich das Erkennen und die richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sey;[1] — womit freilich der eigenthümliche Unterschied der Tapferkeit nicht entwickelt ist. Der sittliche, rechtschaffene Mensch ist so, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt: es ist sein Charakter, und es ist bei ihm fest, was gut ist. So wie es dagegen auf das Bewußtseyn ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will, oder nicht. Dieß Bewußtseyn der Moralität wird so leicht gefährlich, und veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtseyn der Willkühr, sich für das Gute zu entscheiden, hervorgeht. Das Ich ist dann der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt der Eigendünkel, daß ich weiß, ich bin ein vortrefflicher Mensch. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegenstellung des Guten und des Subjects als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten und die Verknüpfung der Subjectivität damit, die, als individuelle Person, die wählen kann, das innere Allgemeine beschließt. Darin ist einerseits das Wissen des Guten, andererseits aber auch noch dieß enthalten, daß das Subject gut ist, indem dieß sein Charakter, seine Gewohnheit ist; und dieß, daß das Subject so ist, haben die Alten eben Tugend genannt.

Wir verstehen hieraus folgende Kritik, welche Aristoteles (Magna Mor. I, 1) über die Bestimmung der Tugenden bei Sokrates macht. Er sagt: „Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιστήμας) machte. Dieß ist nämlich unmöglich; denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος)

[1] Plat. Protag. p. 349 (p. 224—225); p. 360—361 (p. 245—247).

verbunden, der Grund aber ist nur im Denken. Mithin setzt er alle Tugenden in die denkende (λογιστικῷ) Seite der Seele. Es widerfährt ihm daher, daß er die empfindende (ἄλογον) Seite der Seele aufhebt: nämlich die Neigung (πάθος) und die Sitte (ἦθος)," die doch auch zur Tugend gehören. „Plato aber unterschied richtig die denkende und empfindende Seite der Seele." Dieß ist eine gute Kritik. Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der subjectiven Wirklichkeit ist, die wir heutiges Tages das Herz nennen. Freilich ist Tugend dieß, sich nach allgemeinen Zwecken, nicht nach particularen zu bestimmen; aber die Einsicht ist nicht das einzige Moment in der Tugend. Sondern damit das eingesehene Gute Tugend sey, muß noch hinzukommen, daß auch der ganze Mensch, das Herz, das Gemüth identisch damit sey; und diese Seite des Seyns oder der Realisirung überhaupt ist das, was Aristoteles τὸ ἄλογον nennt. Fassen wir die Realität des Guten als die allgemeine Sitte, so fehlt der Einsicht die Substantialität: die Materie aber, wenn wir die Neigung des einzelnen subjectiven Willens für diese Realität ansehen. Dieser doppelte Mangel kann auch betrachtet werden als ein Mangel des Inhalts und der Bethätigung, insofern jenem allgemeinen die Entwickelung fehlt, und diese bestimmende Thätigkeit nur als das Negative gegen das Allgemeine erscheint. Sokrates läßt also in der Bestimmung der Tugend eben dieß aus, was auch in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden war: nämlich einmal den realen Geist eines Volkes, und dann die Realität als Pathos des Einzelnen. Denn eben wenn das Bewußtseyn noch nicht in sich zurückgekehrt ist, erscheint das allgemeine Gute am Einzelnen als sein treibendes Pathos. Wir dagegen, weil wir gewohnt sind, das Gute oder die Tugend, als praktische Vernunft, auf die Eine Seite zu stellen: so ist uns die andere Seite, im Gegensatze gegen das Moralische, eine ebenso abstracte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft, und so das Schlechte. Aber damit jenes Allgemeine eben Realität

sey, muß es durch das Bewußtseyn als Einzelnes bethätigt werden; und eben dieser Einzelnheit gehört die Bethätigung an. Die Leidenschaft, z. B. Liebe, Ruhmsucht, ist das Allgemeine selbst, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Thätigkeit als sich realisirend ist; und fürchteten wir nicht, mißverstanden zu werden, so würden wir dieß, daß das Allgemeine für den Einzelnen sey, als sein Interesse ausdrücken. Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren. — Aristoteles (Eth. Nicom. VI, 13), die Einseitigkeit des Sokrates ergänzend, sagt ferner über ihn: „Sokrates hat einerseits ganz richtig geforscht, andererseits aber unrichtig. Denn daß die Tugend Wissenschaft sey, ist unwahr: aber daß sie nicht ohne Wissen sey, darin hat er Recht. Sokrates hat die Tugenden zu Einsichten (λόγους) gemacht; wir aber sagen, sie ist mit Einsicht." Dieß ist eine sehr richtige Bestimmung; die eine Seite an der Tugend ist die, daß das Allgemeine des Zwecks dem Denken angehört. Aber bei der Tugend, als Charakter, muß auch die andere Seite, die bethätigende Individualität, der reale Geist, nothwendig vorkommen; und zwar erscheint der letztere in eigener Form bei Sokrates, wovon unten (S. 77 flgg.) die Rede seyn wird.

b. Betrachten wir zunächst das Allgemeine, so hat es selbst eine positive und eine negative Seite an ihm, die wir beide in Xenophon's Memorabilien verbunden vorfinden, einem Werke, das den Zweck hat, Sokrates zu rechtfertigen. Und wenn davon die Frage ist, ob er oder Plato getreuer uns den Sokrates nach seiner Persönlichkeit und seiner Lehre geschildert: so ist gar keine Rede davon, daß wir in Ansehung des Persönlichen und der Methode, des Aeußern der Unterredung überhaupt zwar ebensowohl von Plato ein genaues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können; aber daß wir uns in Ansehung des Inhalts seines Wissens, und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben. — Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiste schwankend geworden, dieß

kam in Sokrates zum Bewußtseyn; er steht darum so hoch, weil er eben das aussprach, was an der Zeit war. Er erhob in diesem Bewußtseyn die Sittlichkeit zur Einsicht; aber dieß Thun ist eben dieß, es zum Bewußtseyn zu bringen, daß es die Macht des Begriffs ist, welche das bestimmte Seyn und unmittelbare Gelten der sittlichen Gesetze, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt. Wenn dann auch die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt (denn das Positive besteht eben darin, zu den Gesetzen seine Zuflucht zu nehmen): so ist dieß Geltende doch immer durch die negative Weise hindurchgegangen, und hat nicht mehr die Form des absoluten Ansichseyns; ebenso wenig ist es aber schon Platonische Republik. Auch ist dem Begriffe, indem sich ihm die Bestimmtheit der Gesetze in der Form, wie sie dem einsichtlosen Bewußtseyn gelten, aufgelöst hat, nur das rein an sich allgemeine Gute das Wahre. Da dieses aber leer und ohne Realität ist, so fordern wir, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen, daß, wieder zur Ausbreitung der Bestimmung des Allgemeinen herausgegangen werde. Weil nun Sokrates bei der Unbestimmtheit des Guten bleibt, so hat dessen Bestimmtheit für ihn die nähere Bedeutung, nur das besondere Gute auszudrücken. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur aus der Negation des besondern Guten resultirt; und da dieß eben die bestehenden Gesetze der Griechischen Sittlichkeit sind, so liegt darin die zwar richtige, aber gefährliche Seite der Einsicht, von allem Besondern eben nur seine Mängel aufzuzeigen. Die Inconsequenz, Beschränktes als ein Absolutes gelten zu lassen, wird zwar von dem sittlichen Menschen bewußtlos verbessert: diese Verbesserung liegt theils in dem Sittlichen des Subjects, theils in dem Ganzen des Zusammenlebens; und unglückliche Extreme von Collisionen sind ungewöhnlich seltene Fälle. Aber indem die Dialektik das Besondere aufhebt, geräth auch das abstract Allgemeine ins Schwanken.

α. Was nun näher die positive Seite betrifft, so erzählt Xenophon im vierten Buche der Memorabilien (c. 2. §. 40), wie

Sokrates, hatte er den Jünglingen einmal das Bedürfniß der Einsicht fühlbar gemacht, sie dann auch wirklich selbst gebildet, und in seinem Umgange nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrt, sondern ihnen das Gute auf's Deutlichste und Offenste gelehrt habe. Er zeigte ihnen nämlich das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstracten bewenden lassen wollte. Ein Beispiel hiervon giebt Xenophon (Memorab. IV, c. 4, §. 12—16, 25) an einer Unterredung mit dem Sophisten Hippias. Sokrates behauptet da, daß der Gerechte der sey, welcher den Gesetzen gehorche, und diese Gesetze göttliche Gesetze seyen. Xenophon läßt den Hippias dagegen einwenden, wie Sokrates es für an sich absolut erklären könne, den Gesetzen zu gehorchen, da das Volk und die Regenten sie doch oft selbst auch mißbilligen, indem sie sie ändern; was voraussetze, daß sie nicht absolut seyen. Sokrates antwortet aber: Ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen? was also ebenso wenig heißt, den Krieg mißbilligen, indem Jedes zu seiner Zeit das Richtige war. So spricht Sokrates überhaupt aus: daß dieß der beste und glücklichste Staat sey, wo die Bürger Eines Sinnes sind und den Gesetzen gehorchen. Dieß ist nun die Eine Seite, worin Sokrates von dem Widerspruche wegsieht, und die Gesetze, das Recht, so wie es Jedem in der Vorstellung ist, als affirmativen Inhalt gelten läßt. Fragen wir aber hier, was diese Gesetze sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere Mal als bestimmte sich aufheben, und als nicht absolut gelten.

β. Diese andere negative Seite sehen wir daher in demselben Zusammenhange, wo Sokrates den Euthydemus zum Gespräche bringt, indem er ihn fragt: ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es seyn könne. Euthydemus erklärt dieß allerdings für sein Bestreben. Ohne Gerechtigkeit aber, erwiedert Sokrates, sey dieß nicht möglich; und er fragt

weiter, ob Euthydem also die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe. Euthydem bejaht auch dieß, indem er sagt, er denke nicht weniger, als irgend Einer, gerecht zu seyn. Sokrates entgegnet nun: „Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seyen.“ Auch dieß giebt jener zu, und erwiedert, daß er dieß wohl leicht thun könne. Sokrates schlägt jetzt vor, wenn dieß sey, „unter Δ auf die Eine Seite das Thun des Gerechten, auf die andere Seite unter A das Thun des Ungerechten zu schreiben.“ Mit Einstimmung des Euthydem komme also Lügen, Betrügen, Rauben, einen Freien zum Sklaven Machen auf die Seite des Ungerechten. Nun fragt Sokrates: „Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dieß nicht unter die Gerechtigkeit?“ Euthydemus sagt: „Ja. — Sokrates: Ebenso, wenn er den Feind täuscht, beraubt, zum Sklaven macht?“ Euthydemus muß zugeben, dieß sey auch gerecht. Es zeigt sich so, „daß dieselben Qualitäten ebenso wohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit, als der Ungerechtigkeit kommen.“ Hier fällt dem Euthydemus ein, die Bestimmung hinzuzusetzen, daß er gemeint habe, Sokrates verstehe jenes Thun nur gegen Freunde; gegen diese sey es ungerecht. Sokrates nimmt dieß also an, fährt aber nun fort: Wenn ein Feldherr im entscheidenden Moment der Schlacht seine eigene Armee in Schrecken sehe, und er täusche sie, indem er lüge, daß eine Hülfe eben ankomme, um sie zum Siege zu führen, ob dieß gerecht zu nennen sey? Euthydemus giebt dieß zu. „Sokrates: Wenn ein Vater seinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speisen thut, und es durch diese Täuschung gesund macht, ist dieß gerecht? — Euthydemus: Ja. — Sokrates: Oder ist Jemand ungerecht, der seinem Freunde, den er in der Verzweiflung, und im Begriffe sieht, sich das Leben zu nehmen, seine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?“ Euthydem muß ebenso zugeben, daß dieß nicht

Unrecht sey.[1] So zeigt sich hier wieder, daß dieselben Bestimmungen auch gegen Freunde auf beide Seiten, sowohl unter die Gerechtigkeit, als unter die Ungerechtigkeit, zu stehen kommen. Hier sehen wir also Nicht-lügen, Nicht-betrügen, Nicht-rauben, was der unbefangenen Vorstellung für das Feste gilt, durch die Vergleichung mit Anderem, das ihr ebenso als wahr gilt, sich widersprechen. So erläutert dieses Beispiel näher, wie durch das Denken, was das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen festhalten will, das Besondere ins Schwanken geräth.

γ. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des wankend gewordenen Festen setzt, um dem Allgemeinen einen Inhalt zu geben, ist eines Theils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen (S. 71), eben die Weise des inconsequenten Denkens und Vorstellens: andererseits, da diese Bestimmungen eben für den Begriff nicht aushalten, die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte nun auch in der vermittelnden Negation sich als eine aus der Construction des Ganzen hervorgehende Bestimmtheit rechtfertigen soll. Aber theils finden wir diese Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie bleibt ihrem Inhalte nach das Unbestimmte: theils ist sie als Realität eine Zufälligkeit, die darin liegt, daß die allgemeinen Gebote, z. B. „Du sollst nicht tödten," mit einem besondern Inhalte verbunden sind, der eben bedingt ist. Ob nun der allgemeine Grundsatz in diesem besondern Falle gelte oder nicht, kommt sonach auf die Umstände an; und die Einsicht ist es eben, die solche Bedingungen und Umstände auffindet, wodurch Ausnahmen für dieß unbedingt geltende Gesetz entstehen. Indem jedoch durch diese Zufälligkeit der Instanzen auch die Festigkeit des allgemeinen Grundsatzes verschwindet, da er selbst nur als ein besonderer erscheint, so wird das Bewußtseyn des Sokrates zu der reinen Freiheit über jeden bestimmten Inhalt. Diese Freiheit, die den Inhalt nicht läßt, wie er in seiner zerstreuten Bestimmtheit dem unbefangenen

[1] Xenoph. Memorab. IV, c. 2, §. 11—17.

Bewußtseyn gilt, sondern ihn vom Allgemeinen durchdringen läßt, ist nun der reale Geist, der, als Einheit des allgemeinen Inhalts und der Freiheit, das eigentlich Wahrhafte ist. Wenn wir also hier näher betrachten, was denn das Wahre in diesem Bewußtseyn ist: so machen wir den Uebergang zu der Weise, wie dem Sokrates selbst das Realisirende des Allgemeinen erschien.

Schon der ungebildete Geist folgt nicht dem Inhalte seines Bewußtseyns so, wie derselbe ihm in diesem erscheint: sondern corrigirt, als Geist, zugleich selbst das, was unrichtig in seinem Bewußtseyn ist, und ist so an sich, wenn auch nicht für sich als Bewußtseyn, frei. Spricht dieß Bewußtseyn nämlich auch das allgemeine Gesetz, „Du sollst nicht tödten," als seine Pflicht aus: so wird doch dasselbe Bewußtseyn — wenn anders kein feiger Geist in ihm wohnt — im Kriege tapfer auf die Feinde losgehen und sie todtschlagen. Hier, wenn es gefragt wird, ob es Gebot ist, seine Feinde zu tödten, wird es dieß bejahen: ebenso, wenn der Scharfrichter einen Verbrecher tödtet. Allein, wenn es in Privathändel mit Widersachern verwickelt ist: so wird ihm dieß Gebot, seine Feinde zu tödten, nicht einfallen. Wir können eben dieß also den Geist nennen, der ihm zur rechten Zeit das Eine, und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen läßt; es ist Geist, aber ein ungeistiges Bewußtseyn. Der erste Schritt, ein geistiges Bewußtseyn zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewußtseyns. Denn indem die Einsicht einzelne Gesetze beweisen will, so geht sie von einer Bestimmung aus, worunter, als dem allgemeinen Grunde, die bestimmte Pflicht subsumirt wird; allein dieser Grund ist selbst nichts Absolutes, und fällt unter dieselbe Dialektik. Wird z. B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Gesundheit untergrabe, so ist die Gesundheit das Letzte, das hier als absolut gilt; allein diese ist ebenso nichts Absolutes, da es andere Pflichten giebt, die gebieten, die Gesundheit, ja das Leben selbst, in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die sogenannten Collisionen sind

nichts Anderes, als eben dieß, daß die Pflicht, die als absolut ausgesprochen wird, sich als nicht absolut zeigt; in diesem beständigen Widerspruch treibt sich die Moral herum. Für ein consequent gewordenes Bewußtseyn ist das Gesetz, weil es in diesem Falle mit seinem Gegentheile zusammengebracht worden, überhaupt ein aufgehobenes. Denn die positive Wahrheit ist noch nicht in ihrer Bestimmtheit erkannt. Das Allgemeine aber in seiner Bestimmtheit — d. h. die Beschränkung des Allgemeinen, die so eintritt, daß sie eine feste ist, nicht zufällig wird — zu erkennen, ist nur möglich im ganzen Zusammenhange eines Systems der Wirklichkeit. Wenn also auch bei Sokrates die Begeistung des Inhalts eintritt, so sind doch die vielerlei selbstständigen Gründe nur an die Stelle der vielerlei Gesetze getreten. Denn die Einsicht ist noch nicht als die wesentliche Einsicht dieser Gründe, die sie unterjocht, ausgesprochen; sondern die Wahrheit des Bewußtseyns ist nur diese Bewegung der reinen Einsicht selbst. Der wahre Grund ist aber der Geist, und zwar der Geist eines Volkes; — eine Einsicht in die Constitution eines Volkes, und in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste. Die Gesetze, die Sitten, das wirkliche Staatsleben hat also in sich sein Correctiv gegen das Inconsequente, was darin liegt, einen bestimmten Inhalt als absolut geltend auszusprechen. Im gemeinen Leben vergessen wir nur diese Beschränkung der allgemeinen Grundsätze, und diese bleiben uns dennoch fest; das Andere ist aber, daß die Beschränkung vors Bewußtseyn tritt.

Wenn wir das vollkommene Bewußtseyn haben, daß im wirklichen Handeln die bestimmte Pflicht und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder concrete Fall eigentlich eine Collision von vielfachen Pflichten ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolut behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschließung verbindet: so nennen wir diese reine entschließende Individualität, das Wissen dessen, was das Rechte ist, das Gewissen, — wie das rein Allgemeine des

Bewußtseyns, nicht ein besonderes, sondern eines Jeden, die Pflicht. Die beiden hierin enthaltenen Seiten, das allgemeine Gesetz und der entscheidende Geist, der in seiner Abstraction das bethätigende Individuum ist, sind nun nothwendig auch im Bewußtseyn des Sokrates, als Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt, vorhanden. Indem nämlich bei Sokrates das besondere Gesetz wankend geworden ist, so tritt, an die Stelle des allgemeinen einigen Geistes, der bei den Griechen bewußtloses Bestimmen durch die Sitte war, jetzt der einzelne Geist, als die sich entscheidende Individualität. Bei Sokrates wird also der entscheidende Geist in das subjective Bewußtseyn des Menschen verlegt, indem der Punkt der Entscheidung aus sich selbst beginnt; und die Frage ist nun zunächst, wie diese Subjectivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subject zurück; und das Folgende ist nun eine Entwickelung seiner persönlichen Verhältnisse. Indem aber das Sittliche auf die Persönlichkeit des Sokrates überhaupt gestellt ist, so tritt denn hier die Zufälligkeit des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter ein, der eigentlich das Feste ist, woran sich auch der mit Sokrates Umgehende durch substantielle Mittheilung und Gewohnheit befestigt: so daß einmal „der Umgang mit seinen Freunden für sie im Ganzen sehr wohlthuend und lehrreich gewesen ist; viele Andere aber dem Sokrates ungetreu geworden sind," [1] weil nicht Jeder die Einsicht gewinnt, und wer sie hat, beim Negativen stehen bleiben kann. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als daß dasselbe sich so durch Gründe bilden sollte; so wahrhaft bildend also auch der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so als ein unglückliches Zeichen der Verwirrung, wie die größten, mit dem genialsten Naturell ausgestatteten, Lieblinge des Sokrates, z. B. Alcibiades, dieses Genie des

[1] Xenoph. Memorab. IV, c. 1, §. 1; c. 2, §. 40.

Leichtsinns, der mit dem Athenischen Volke gespielt hat, und Kritias, der wirksamste der Dreißig, nachher diese Rolle spielen, daß sie in ihrem Vaterlande, jener als Feind und Verräther seiner Mitbürger, dieser als Unterdrücker und Tyrann des Staats beurtheilt werden. Nach dem Principe der subjectiven Einsicht haben sie gelebt, und so ein schlimmes Licht auf Sokrates geworfen; denn es zeigt sich hier, wie das Sokratische Princip in einer andern Gestalt dem Griechischen Leben den Untergang brachte.[1]

c. Die eigenthümliche Gestalt, in der diese Subjectivität — dieß in sich Gewisse, was das Entscheidende ist — bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Indem nämlich Jeder hier einen solchen eigenen Geist hat, der ihm als sein Geist erscheint: so sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des Genius (*δαιμόνιον*) des Sokrates bekannt ist; denn er enthält eben dieß, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizarrerie seines Vorstellens, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewissen. Denn Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist aber vielmehr die ganz nothwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit: nämlich die Einzelnheit des Geistes, die ihm ebenso gut wie jene zum Bewußtseyn kam. Sein reines Bewußtseyn stand über beiden Seiten. Der Mangel des Allgemeinen, der in dessen Unbestimmtheit liegt, ist selbst mangelhaft ersetzt, auf eine einzelne Weise, indem Sokrates' Entschließen aus dem Innern die eigenthümliche Form eines bewußtlosen Treibens gehabt hat. Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung und Ueberzeugung, sondern ein Orakel, das aber zugleich nichts Aeußerliches, sondern ein Subjectives, sein Orakel, ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist: ein Wissen, was

[1] cf. Xenoph. Memorab. I, c. 2, §. 12—16 sqq.

sonst auch als magnetischer Zustand unter andern Umständen eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie, kann es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang der Dinge für ihn durchaus verschlossen ist. Dieß sind Thatsachen, die man roher Weise häufig durchaus läugnet. Daß so bei Sokrates das, was aus Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewußtlosen angetroffen wird, erscheint darum als eine Eigenheit, welche nur dem Einzelnen zukam, nicht wie es in Wahrheit ist. Dadurch erhält es freilich den Schein der Einbildung, es ist aber darin weiter keine Phantasterei oder Aberglaube zu sehen; sondern es ist eine nothwendige Erscheinung, nur daß Sokrates diese Nothwendigkeit nicht erkannte, sondern dieß Moment nur überhaupt vor seiner Vorstellung war.

In Beziehung auf das Folgende müssen wir das Verhältniß des Genius zu der früher dagewesenen Form der Entscheidung, und das, wozu er den Sokrates bestimmt hat, noch näher betrachten; über Beides spricht sich Xenophon geschichtlich auf das Bestimmteste aus. Indem der Standpunkt des Griechischen Geistes die unbefangene Sittlichkeit war, wo der Mensch sich noch nicht aus sich bestimmte, noch weniger, was wir Gewissen nennen, vorhanden war, sondern die Gesetze, der Grundlage nach, als Tradition angesehen wurden: so hatten dieselben nun die Gestalt, daß sie von den Göttern sanctionirt waren. Wir wissen, daß die Griechen für die Entschließung zwar Gesetze hatten; auf der andern Seite aber war ebenso über unmittelbare Fälle sowohl in Privat-, als Staatsangelegenheiten zu entscheiden. Die Griechen entschieden aber da, bei aller ihrer Freiheit, noch nicht aus dem subjectiven Willen. Der Feldherr oder das Volk selbst nahm noch nicht die Entscheidung auf sich, was das Beste im Staate sey: ebenso auch nicht das Individuum in seinen Familienangelegenheiten. Sondern in Ansehung dieses Entschlusses haben die Griechen zu Orakeln, Opferthieren, Wahrsagern ihre Zuflucht genommen, oder, wie besonders

die Römer, den Vogelflug um Rath gefragt. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern sollte, hatte aus den Eingeweiden der Opferthiere seine Entscheidung zu nehmen, wie sich dieß in Xenophon's Anabasis öfter findet; Pausanias quält sich so einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht giebt.[1] Dieß Moment, daß das Volk so noch nicht das Beschließende ist, sondern sich von einem Aeußern bestimmen ließ, ist eine wesentliche Bedingung des Griechischen Bewußtseyns gewesen: wie denn Orakel überall nothwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig und frei weiß, daß er die Entschließung, wie bei uns, nur aus sich selber nimmt. Diese subjective Freiheit, die bei den Griechen noch nicht vorhanden war, ist das, was wir in jetzigen Zeiten meinen, wenn wir von Freiheit sprechen; in der Platonischen Republik werden wir mehr davon sehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür stehen wollen, was wir thun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entscheiden, und halten dieß für's Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtseyn dieser Unendlichkeit.

Im ersten Buche von Xenophon's Denkwürdigkeiten (c. 1, §. 7—9), bei Gelegenheit der Vertheidigung des Sokrates über sein Dämonion, sagt Sokrates nun gleich Anfangs: „Die Götter haben sich das Wichtigste zu wissen vorbehalten. Baukunst, Ackerbau, Schmiedekunst u. s. f. sind menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, Verwaltung des Hauswesens, Feldherrnkunst. In allem diesen kann der Mensch Geschicklichkeiten erlangen; für Jenes aber ist die Wahrsagekunst erforderlich. Wer das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen werde: wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es gerathen sey, das Heer in's Feld zu führen: wer einem Staate vorsteht, ob es ihm" (dem Individuum) „gedeihlich oder gefährlich sey: noch wer eine schöne Frau heirathet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus

[1] Herodot. IX, 33 sqq.

entspringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muß man aber zu der Wahrsagekunst seine Zuflucht nehmen." Ueber sie drückt sich dann Xenophon (a. a. O. §. 3—4) so aus, daß sie sich auf verschiedene Weise, durch Orakel, Opfer, Vögelflug u. s. f., bekunde: für Sokrates aber sey nun dieß Orakel sein Dämonion gewesen. — Das Zukünftige, was Einer im Somnambulismus oder im Sterben u. s. w. voraussieht, für eine höhere Einsicht zu halten, ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; näher betrachtet sind es aber nur particulare Interessen der Individuen, und das Wissen des Rechten und Sittlichen ist etwas viel Höheres. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. s. f., so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe u. s. w.; gegen dieß ist das etwas Geringes, zu wissen, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Auch der Dämon des Sokrates offenbart sich übrigens in ihm durch nichts Anderes, als durch Rath über solche particulare Erfolge: z. B. wann und ob seine Freunde reisen sollen. Auf etwas Wahrhaftes, Anundfürsichseyendes in Kunst und Wissenschaft hat er sich nicht bezogen, vielmehr gehört dieß dem allgemeinen Geiste an; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines denkenden Geistes. Allgemeines liegt wohl auch darin, indem ein kluger Mann oft vorauswissen kann, ob etwas rathsam sey oder nicht. Was aber wahrhaft göttlich ist, gehört Jedem an; und sind Talent und Genie auch Eigenthümlichkeiten, so haben sie doch erst Wahrheit in ihren Werken, die allgemein sind.

Indem nun bei Sokrates die Entscheidung aus dem Innern sich erst vom äußerlichen Orakel loszureißen anfing, so ist es nothwendig, daß diese Rückkehr in sich hier in ihrem ersten Auftreten noch in physiologischer Weise erschien (s. oben S. 45—46). Der

Dämon des Sokrates steht demnach in der Mitte zwischen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; er ist etwas Innerliches, aber so, daß er als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, noch nicht als die Klugheit und Willkühr des Sokrates selbst. Das Nähere in Ansehung dieses Dämon ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseyns hingehende Form; und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter, wie wir bereits (S. 45) erwähnten, in Starrsucht und Katalepsie verfallen seyn soll. In neuern Zeiten sahen wir dieß als Starrheit der Augen, inneres Wissen, Sehen von Diesem und Jenem, von Vergangenem, von dem, was das Räthlichste sey u. s. w.; die Wissenschaften bringt der Magnetismus aber nicht weiter. Der Dämon des Sokrates ist so als ein wirklicher Zustand zu nehmen: und darum merkwürdig, weil er nicht krankhaft, sondern durch den Standpunkt seines Bewußtseyns nothwendig gefordert ist. Denn der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Conversion, die das Princip des Sokrates macht, ist, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Subject das Entscheiden auf sich genommen hat.

3. Mit diesem Dämon des Sokrates, als dem einen Hauptpunkte seiner Anklage, treten wir denn nun in den Kreis seines Schicksals ein, das mit seiner Verurtheilung endigt. Wir können diese Schicksale in Widerspruch mit seiner Beschäftigung finden, seine Mitbürger im Guten zu unterrichten; im Zusammenhange aber mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Nothwendigkeit derselben erkennen. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Ankläger vor dem Athenischen Volke aufgetreten sind, faßten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutseyn des Anundfürsichgeltenden zum Bewußtseyn brachte. Sokrates nun mit diesem neuen Principe, und als Person, die Athenischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist durch diese

seine Persönlichkeit in ein Verhältniß zum ganzen Athenischen Volke gekommen: und zwar nicht bloß in ein Verhältniß zu einer Menge, oder einer gebietenden Menge, sondern in ein lebendiges Verhältniß zum Geist des Athenischen Volks. Der Geist dieses Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Leben beruhte aber auf dem Sittlichen, auf der Religion, und konnte ohne dieß an und für sich Feste nicht bestehen. Indem Sokrates also das Wahre in das Entscheiden des innern Bewußtseyns legte, so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des Athenischen Volks getreten. Er ist daher mit Recht angeklagt worden; und diese Anklage, so wie seine weiteren Schicksale, haben wir noch zu betrachten. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind bekannt, und von zweierlei Art: Aristophanes, in den Wolken, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vor'm Volke angeklagt.

Aristophanes hat die Sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefaßt, daß durch die Bildung des reflectirenden Bewußtseyns das Gesetzliche wankend geworden ist; und wir können die Richtigkeit dieser Auffassung nicht bestreiten. Dieß Bewußtseyn des Aristophanes über die Einseitigkeit des Sokrates kann als ein Vorspiel davon angesehen werden, wie auch das Athenische Volk seine negative Weise wohl erkannte, und ihn zum Tode verurtheilte. Es ist bekannt, daß Aristophanes auf's Theater den Sokrates so gut, als nicht nur z. B. den Aeschylus und besonders den Euripides, sondern auch die Athener überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das personificirte Athenische Volk und die Götter selbst brachte; — eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen lassen würden, wenn sie uns nicht geschichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der Aristophanischen Komödie zu betrachten, noch besonders den Muthwillen, den er an Sokrates verübt haben soll. Für's Erste darf uns überhaupt dieß nicht auffallen, noch brauchen wir deßhalb den Aristophanes zu rechtfertigen oder nur zu entschuldigen. Die Erscheinung der Aristophanischen Komödie ist für sich ein ebenso wesentliches Ingredienz

im Athenischen Volke, Aristophanes eine ebenso nothwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alcibiades, der göttliche Sophokles und der moralische Sokrates gewesen; denn er gehört ebenso sehr in den Kreis dieser Sterne (Th. I, S. 347). Es kann nur so viel gesagt werden, daß es freilich unserer Deutschen Ernsthaftigkeit widerspricht, zu sehen, wie Aristophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um sie lächerlich zu machen, besonders aber einen so rechtschaffenen Mann, wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man so viel eruiren wollen, daß Aristophanes' Darstellungen keinen Einfluß auf die Verurtheilung des Sokrates gehabt hätten. Man sieht, es geschieht einerseits dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man aber auch den Werth des Aristophanes, der in seinen Wolken durchaus Recht gehabt hat. Dieser Dichter, der den Sokrates auf das Lächerlichste und Bitterste dem Hohne Preis gab, ist so kein gewöhnlicher Possenreißer und seichter Spaßvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspotte und seinem Witze Alles aufopfere, um die Athener lachen zu machen. Sondern Alles hat ihm einen viel tieferen Grund; und bei seinen Späßen liegt ein tiefer Ernst zu Grunde. Bloß spotten wollte er nicht; und noch dazu Ehrwürdiges bespotten, wäre vollends kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes aber ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist überhaupt nicht möglich, an Etwas Spott äußerlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Denn das Komische ist, einen Menschen oder eine Sache aufzuzeigen, wie sie sich in sich selbst in ihrem Aufspreizen auflösen; und ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch, so ist das Komische oberflächlich und grundlos. Wenn sich Aristophanes daher über den Demos lustig macht, so liegt dabei ein tiefer politischer Ernst zu Grunde; und aus allen seinen Stücken geht hervor, welch' ein edler, vortrefflicher, wahrhaft Athenischer Bürger er gewesen ist. Wir sehen also einen gründlichen Patrioten vor uns, der, obgleich Todesstrafe darauf

gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzurathen. In ihm, der den verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der selige, seiner selbst gewisse Genuß eines Volkes dar, das sich selbst Preis giebt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die — indem sie mit allem Ernst etwas betreibt, während ihr immer das Gegentheil dessen wird, was sie ausrichtet — darüber gar in keinen Zweifel geräth, zu keiner Reflexion über sich kommt, sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Diese Seite des freien Athenischen Geistes, diesen vollkommenen Genuß seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewißheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolgs und der Realität — das höchst Komische — genießen wir im Aristophanes.

In den Wolken sehen wir nun zwar nicht dieß unbefangene Komische, sondern einen Widerspruch mit bestimmter Absicht. Aristophanes schildert wohl den Sokrates auch komisch, wie er in seinem moralischen Bemühen das Gegentheil dessen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einsichtsvollen Entdeckungen entspringt, die sie durch ihn gemacht, und die sie für ihr Glück halten, die sich ihnen aber häßlich verkehren, und zum Gegentheil dessen werden, was sie meinten. Die vortreffliche Einsicht, die die Schüler des Sokrates hier zu erlangen vorgestellt werden, ist eben die Einsicht in die Nichtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtseyn als Wahrheit galt. Aristophanes hat dabei Späße gemacht, daß Sokrates sich mit gründlichen Untersuchungen beschäftigt habe: Wie weit die Flöhe springen; und daß er ihnen deßhalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dieß ist nichts Historisches; aber begründet ist es, daß Sokrates in seiner Philosophie jene Seite hatte, die Aristophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Die kurze Fabel der Wolken ist aber diese: Strepsiades, ein ehrlicher Athenischer Bürger von alter Art, hat große Noth mit seinem neumodischen, verschwenderischen Sohne, der, von Frau Mutter und Herrn Onkel

verzogen, Pferde hält, und eine Lebensweise führt, die seinen Umständen unangemessen ist. Der Vater hat dadurch Noth mit den Gläubigern, geht in dieser Noth zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dieß und nicht dieß, sondern jenes gerecht ist; oder er lernt stärkere (*κρείττων*) und schwächere Gründe (*ἥττων λόγος*). Er lernt die Dialektik der Gesetze: z. B. wie man durch Gründe umstoße, seine Schulden zu bezahlen; und er nöthigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch seine gehörige Weisheit profitirt. Die Erfüllung aber des durch die Sokratische Dialektik leer gewordenen Allgemeinen sehen wir durch das Privat-Interesse oder den schlechten Geist des Strepsiades und seines Sohnes geschehen, der nur das negative Bewußtseyn des Inhalts der Gesetze ist. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüstet, ist Strepsiades gewaffnet gegen das Haupt-Uebel, das ihn drückt, gegen seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung zu holen. Strepsiades weiß sie aber mit guten Gründen abzuspeisen und wegzuraisonniren, indem er sie durch allerlei titulos beschwichtigt, und ihnen zeigt, daß er sie zu bezahlen nicht nöthig habe; ja er verhöhnt sie selbst, und ist sehr vergnügt, dieß Alles bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Scene, und wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt sich gegen seinen Vater sehr ungezogen, und prügelt ihn sogar am Ende aus. Der Vater schreit darüber auf's Höchste, als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweist ihm mit eben so guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitirt hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der Sokratischen Dialektik, mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates. Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Consequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß

dem Sokrates mit dieser Darstellung Unrecht geschehen sey. Ja man muß sogar die Tiefe des Aristophanes bewundern, die Seite des Dialektischen am Sokrates als eines Negativen erkannt, und — nach seiner Weise freilich — mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subject, in das Gewissen gelegt werden; wo aber dieses schlecht ist, muß sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen.

Was die förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk betrifft, so muß man nicht, wie Tennemann (Bd. II, S. 39 flgd.), vom Schicksal des Sokrates sagen: „Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht" (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich: welches Recht? — Das Recht der moralischen Freiheit) „zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte sich nothwendig Viele zu Feinden machen" (warum? Dieß ist albern: eine moralische Heuchelei, besser als Andere seyn zu wollen, die man dann seine Feinde nennt), „die aus ganz andern Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbniß und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man sich doch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger selbst nicht Hand an ihn zu legen wagten, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus" — eben damit kam den Athenern die Gefahr, in der ihr Princip schwebte, zum Bewußtseyn —, „ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dieß Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen

Anhang zu verschaffen, daß sie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle spielten u. s. w." — Was nun den Proceß des Sokrates betrifft, so haben wir daran die zwei Seiten zu unterscheiden: die eine, den Inhalt der Anklage, die Verurtheilung durch's Gericht; die andere, das Verhältniß des Sokrates zum souverainen Volke. In dem Rechtsgange liegt also das Gedoppelte: Das Verhalten des Angeklagten zum Inhalt, wegen dessen er angeklagt wird; und das Verhalten desselben gegen die Competenz des Volks, oder die Anerkennung der Majestät desselben. Sokrates ist von den Richtern schuldig befunden worden, in Ansehung des Inhalts seiner Anklage; aber zum Tode ist er verurtheilt worden, weil er die Competenz und Majestät des Volks über einen Angeklagten anzuerkennen sich weigerte.

a. Die Anklage bestand aus zwei Punkten: „Daß Sokrates die nicht für Götter halte, welche das Athenische Volk dafür halte, sondern neue einführe; und daß er die Jugend verführe." [1] Die Verführung der Jugend liegt darin, daß er ihr schwankend machte, was unmittelbar galt. Das Erste gründet sich theils auf dasselbe: denn er brachte es ebenso zur Einsicht, daß das nicht den Göttern angenehm sey, was gewöhnlich dafür gehalten werde; theils hängt es mit dem Dämonion zusammen, nicht als ob er dieß für seinen Gott ausgegeben. Sondern bei den Griechen war dieß die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, daß sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen, und deßwegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Aeußeres ist, so auch die Zufälligkeit des Entschlusses zu etwas Aeußerem machten, d. h. ihre Orakel um Rath fragten: ein Bewußtseyn, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates aber, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, indem er seinen Dämon in seinem Bewußtseyn hatte, hob eben damit den äußeren allgemeinen Dämon auf,

[1] Xenoph. Apologia Socrat. §. 10; Memorab. I, c. 1, §. 1; Plat. Apologia Socrat. p. 24 (p. 104).

in den die Griechen den Entschluß verlegten. Diese Anklage, wie Sokrates' Vertheidigung gegen dieselbe, wollen wir nun näher untersuchen; und Xenophon schildert uns Beides, wie uns denn auch Plato eine Apologie geliefert hat. Indessen dürfen wir hier nicht dabei stehen bleiben, daß Sokrates ein vortrefflicher Mann war, der unschuldig litt u. s. f. (S. 86); sondern in dieser Anklage ist es der Volksgeist Athens, welcher gegen das Princip auftritt, das ihm verderblich geworden ist.

α. Was den ersten Punkt der Anklage anbetrifft, daß Sokrates die vaterländischen Götter nicht ehre, sondern neue Götter einführe, so läßt Xenophon [1] ihn darauf antworten: Daß er die gleichen Opfer, wie jeder Andere, an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle seine Mitbürger gesehen, und seine Ankläger ebenso gut sehen können. Was aber das betreffe, daß er neue Dämonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erscheine, die ihm anzeige, was er zu thun habe: so berufe er sich darauf, daß auch von den Wahrsagern Geschrei, Flug der Vögel, die Aussprüche von Menschen (wie die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opferthiere, selbst Donner und Blitz, für göttliche Ankündigungen genommen werden. Daß Gott das Zukünftige voraus wisse, und, wenn er wolle, es in jenen Weisen anzeige, — das halten Alle dafür, so gut, wie er; Gott könne aber auch noch sonst das Zukünftige offenbaren. Daß er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugnisse seiner Freunde beweisen, welchen er oft den Rathschluß angekündigt habe; und dieß sey in den Erfolgen immer wahr befunden worden. Xenophon (Memorab. I, c. 1, §. 11) fügt dem hinzu: „Niemand hat jemals den Sokrates etwas Gottloses oder Unheiliges weder thun sehen, noch reden hören; denn niemals hat er auch über die Natur des Alls geforscht, wie die Meisten der Uebrigen, wenn sie untersuchten, wie die von den Sophisten sogenannte Welt entstanden

[1] Apologia Socrat. §. 11—13; Memorab. I, c. 1, §. 2—6; 19.

sey." Von daher kamen nämlich die früheren Atheisten, die, wie Anaxagoras, die Sonne für einen Stein gehalten haben. [1]

Die Wirkung, welche die Rechtfertigung dieses Theils der Anklage auf die Richter machte, drückt Xenophon [2] so aus, daß „sie darüber ungehalten geworden, ein Theil, weil sie dem nicht glaubten, was Sokrates sagte: ein anderer Theil aus Neid, daß er von den Göttern eines Höhern gewürdigt worden sey, als sie selber." Diese Wirkung ist sehr natürlich. Auch in unsern Tagen ist zweierlei bei dergleichen der Fall. Entweder wird Einem nicht geglaubt, wenn er sich besonderer Offenbarungen rühmt, und zwar solcher Offenbarungen, die das einzelne Thun und Schicksal betreffen; man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, daß solche Offenbarungen geschehen, noch daß sie diesem Subject begegnet seyen. Oder wenn Einer sich mit solchen Wahrsagereien abgiebt, so wird ihm mit Recht sein Handwerk gelegt, und er wird eingesperrt. Man läugnet ihm dabei nicht im Allgemeinen, daß Gott nicht Alles vorherwisse, auch nicht, daß er es dem Einzelnen offenbaren könne: man würde die Sache in abstracto zugeben, aber nicht in der Wirklichkeit, und glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß ihm, diesem Einzelnen, es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr, als Andern? Und warum gerade diese Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, — ob Einer eine glückliche Reise haben solle, ob er mit Einem umgehen solle, ob er in einer Rede sich vor seinen Richtern ordentlich vertheidigen solle? Und warum nicht andere unter dem unendlich Vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich seyn soll, es am Einzelnen geschehen müßte. Dieser Unglaube, der so das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht läugnet, es aber in keinem bestimmten

[1] Plat. Apol. Socrat. p. 26 (p. 108—109).

[2] Apologia Socrat. §. 14 (cf. Memorab. I, c. 1, §. 17).

Falle glaubt, glaubt in der That an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das absolute Bewußtseyn, und ein solches soll es doch seyn, einmal von solchen Lumpereien, als der Gegenstand dieser Wahrsagereien und auch der des Sokrates sind, überhaupt nicht als von etwas Positivem weiß; denn im Geiste ist dergleichen unmittelbar als ein Verschwundenes. Alsdann weiß das absolute Bewußtseyn nicht vom Zukünftigen als solchen, so wenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in seiner Gegenwart, in seinem Denken auch der Gegensatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt: so weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit, aber vom Vergangenen als einem Gestalteten. Denn die Vergangenheit ist die Aufbewahrung der Gegenwart als Wirklichkeit; aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, das Werden der Gegenwart als Möglichkeit, also vielmehr das Gestaltlose. Aus diesem Gestaltlosen tritt erst das Allgemeine in der Gegenwart in die Gestalt; es kann daher überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl, daß wenn Gott handle, so geschehe es nicht in particularer Weise, und nicht für particulare Gegenstände. Man hält solche Dinge für zu geringe, als daß sie in einem ganz besondern Falle von Gott geoffenbart würden. Man giebt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität der Einzelnheit gefaßt, oder alle Einzelnheiten; man sagt daher, die Wirkungsweise Gottes sey allgemeiner Natur.

Während bei den Griechen nun die Entscheidung die Form einer durch Vögel-Flug und Geschrei gesetzten äußern Zufälligkeit hatte, so ist die Entschließung in unserer Bildung eine innere Zufälligkeit, indem ich selbst diese Zufälligkeit seyn will, und das Wissen der Individualität damit ein Bewußtseyn über diese Zufälligkeit ist. Wenn die Griechen aber, für welche die Seite der Zufälligkeit des Bewußtseyns ein Seyendes, ein Wissen desselben als Orakel war, diese Individualität als ein allgemeines Wissen hatten, das jeder um

Rath fragen konnte: so hatte bei Sokrates — wo dieß äußerlich Gesetzte zwar, wie bei uns, in das Bewußtseyn hereingetreten war, aber noch nicht völlig, sondern noch als eine seyende Stimme, als ein vorgestelltes Wesen erschien, das er von seiner Individualität unterschied — der Entschluß der einzelnen Individualität darum sowohl den Schein der Eigenheit als einer Besonderheit, und war keine allgemeine Individualität; und das konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. Bei den Griechen mußten ferner solche Offenbarungen eine bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam officielle Orakel (nicht subjective), wie die Pythia, ein Baum u. s. w. Wenn dann also in irgend einem besondern Diesen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint, so wird es als unglaublich und unrichtig angesehen; der Dämon des Sokrates war nun aber eben eine andere Weise, als die, welche in der Griechischen Religion gegolten hat. Um so merkwürdiger ist es, daß dennoch das Orakel des Delphischen Apoll, die Pythia, den Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt hat.[1] Eben Sokrates hat das Gebot des wissenden Gottes, Erkenne Dich selbst, erfüllt, und zum Wahlspruch der Griechen gemacht, und zwar als das Gesetz des Geistes, nicht als eine Erkenntniß der eigenen Particularität des Menschen. Sokrates ist so der Heros, der an die Stelle des Delphischen Gottes das Princip aufgestellt hat: Der Mensch müsse in sich schauen, um zu wissen, was das Wahre sey. Indem die Pythia nun selbst jenen Ausspruch that, so liegt darin die Umwälzung des Griechischen Geistes, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtseyn jedes denkenden Menschen getreten ist. Diese innere Gewißheit ist aber allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athener; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

β. Betrachten wir noch den zweiten Punkt der Anklage, daß Sokrates die Jugend verführe, so setzte er ihr auch in dieser Rücksicht zuerst dieß entgegen: Das Orakel von Delphi habe

[1] Plato: Apol. Socrat, p. 21 (p. 97).

erklärt, daß Keiner weder edler, noch gerechter, noch weiser sey.[1] Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben, und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe?[2] So mußte die allgemeine Anklage näher bestimmt werden, und es traten Zeugen auf: „Melitus sagte aus, er wisse Einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen, als ihren Eltern."[3] Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf den Anytus; und da er dieß mit genügenden Zeugnissen belegte, so war allerdings die Sache dem Gerichte erwiesen. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. Xenophon (Apol. Socr. §. 27, 29—31) erzählt nämlich, daß Anytus dem Sokrates darüber feind geworden, weil Sokrates dem Anytus, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise. Anytus war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief, obgleich, wie wir (S. 51) sahen, ganz im Geiste der Griechischen Denkweise. Sokrates setzte hinzu, daß er mit diesem Sohne des Anytus Bekanntschaft gemacht, und keine üble Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeie aber, er werde bei dieser sklavischen Arbeit, zu der ihn der Vater anhalte, nicht bleiben. Weil er jedoch keinen vernünftigen Mann um sich habe, der sich seiner annehme: so werde er in schlechte Begierden verfallen, und es in der Liederlichkeit weit bringen. Xenophon fügt hinzu, daß Sokrates' Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe, und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sey. Was leicht begreiflich ist, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sey nun wahr oder unwahr), und durch diese Zwietracht

[1] Xenoph. Apol. Socrat. §. 14.
[2] Xenoph. Apol. Socrat. §. 16—19; Memorab. I, c. 2, §. 1—8.
[3] Xenoph. Apol. Socrat. §. 20; cf. Memorab. I, c. 2, §. 49 sqq.

im Gemüthe unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruinirt. Die Prophezeiung des Sokrates ist so ganz natürlich (s. oben S. 80).

Auf diese bestimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwiedert nun Sokrates durch die Frage: Ob man denn in der Wahl für öffentliche Aemter, z. B. der Feldherrn, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seyen? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sey, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen werde in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sey, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden.[1] Diese Antwort des Sokrates ist nach Einer Seite wohl richtig, wir sehen aber sogleich, daß wir auch hier dieselbe nicht erschöpfend nennen können; denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist diese moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältniß zwischen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden, denn es kommt Alles auf die Art dieses Eindringens an; und ist es auch in einzelnen Fällen nothwendig, so hat es doch im Ganzen nicht Statt zu finden: am wenigsten, wenn eine zufällige Privat-Person sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dieß ist das erste unmittelbare sittliche Verhältniß; jeder Erzieher muß es respectiren, rein erhalten, und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dieß Verhältniß von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, daß dadurch

[1] Xenoph. Apol. Socrat. §. 20—21; Memorab. I, c. 2, §. 51—55; Plat. Apol. Socrat. p. 24—26 (p. 103—107).

die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen, und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern schlechte Leute sind, die sie durch ihren Umgang und ihre Erziehung verderben, so finden wir dieß empörend. Es ist das Schlimmste, was den Kindern in Rücksicht auf Sitte und Gemüth geschehen kann, wenn man dieß Band, was ja immer in Achtung stehen muß, auflockert oder gar zerreißt, und in Haß, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dieß thut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dieß Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist daher ein großes Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muß sich zwar aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und selbstständig werden; aber es muß eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung seyn, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüth gelegt wird, so gehört eine große Kraft und Anstalt dazu, um ihn zu überwinden und die Wunde zu heilen. Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint er durch sein Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytus' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit sich unangemessen gefunden haben; ein Anderes ist es aber, wenn solches Mißbehagen zum Bewußtseyn gebracht, und durch die Autorität eines Mannes, wie Sokrates, bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermuthung haben, daß, wenn Sokrates sich mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, befestigt und entwickelt habe. Sokrates hat die Seite der Anlagen bemerkt, ihm gesagt, er sey zu etwas Besserem tauglich: und so die Zerrissenheit des jungen Menschen fixirt, und seine Verdrossenheit gegen seinen Vater gestärkt, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage, das Verhältniß der Eltern und Kinder gestört zu haben, nicht für ungegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. So wurde es auch besonders dem Sokrates sehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, daß er

solche Schüler, wie Kritias und Alcibiades, gehabt, die Athen fast an den Rand des Verderbens brachten (s. oben, S. 76—77). Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die Andere ihren Kindern gaben: so war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, in wie weit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung seyn, und vor Gericht gezogen werden. Nach unsern Gesetzen ist, was den ersten Punkt der Anklage betrifft, solche Wahrsagerei, wie z. B. die Cagliostro's, unstatthaft: und würde untersagt, ehemals z. B. durch die Inquisition. Hinsichtlich des zweiten Punktes ist eine solche moralische Einmischung zwar bei uns organisirter, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat: doch muß sie selbst allgemein bleiben, und darf nie dazu fortgehen, Ungehorsam gegen die Eltern, welcher das erste unsittliche Princip ist, hervorzurufen. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dieß zunächst die Frage über das Recht des Staats, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch z. B. ein Professor oder ein Prediger eine bestimmte Religion angriffe, so würde die Regierung gewiß Notiz davon nehmen; und sie hätte ganz Recht dazu, wiewohl darüber geschrieen wird, wenn sie es thut. Es ist zwar eine Grenze, die, bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, schwer zu bestimmen ist, und auf stillschweigender Uebereinkunft beruht; aber es giebt einen Punkt, über den hinaus das Unerlaubte liegt, z. B. eine directe Aufforderung zum Aufruhr. „Schlechte Grundsätze," sagt man zwar, „zerstören sich von selbst und finden keinen Eingang." Das ist aber nur zum Theil wahr, zum Theil nicht; denn die Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt eben dessen Leidenschaften auf. Auch heißt es: „Dieß sey nur theoretisch, man begehe keine Handlungen." Aber der Staat beruht wesentlich auf dem Gedanken, und sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; denn er ist ein geistiges, nicht aber ein physisches Reich. Da hat er insofern Maximen und Grundsätze, die seinen Halt ausmachen; und

werden diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten. Dazu kommt, daß in Athen noch ein ganz anderer Zustand vorhanden war, als bei uns; um aber den Fall des Sokrates richtig beurtheilen zu können, müssen wir doch den Athenischen Staat und seine Sitten zu Grunde legen. Nach den Athenischen Gesetzen, d. h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war nun dieses Beides, was Sokrates that, zerstörend für diesen Geist: statt daß bei unserer Verfassung das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines ist, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen läßt, indem sie diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden können. So ist es erstens allerdings eine Umkehrung des Athenischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zu Grunde geht, auf die sich Alles baut und ohne die der Staat nicht bestehen konnte, da bei uns der Staat mehr für sich eine absolute Macht ist. Der Dämon ist nun in der That eine andere Gottheit, als die anerkannten; und indem er in Widerspruch mit der öffentlichen Religion stand, so machte er sie einer subjectiven Willkühr fähig. Da aber die bestimmte Religion so innig mit dem öffentlichen Leben zusammenhing, daß sie sogar eine Seite der öffentlichen Gesetzgebung ausmachte: so war dem Volke die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbstbewußtseyn zum Princip machte und den Ungehorsam veranlaßte, nothwendig ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; daß sie aber consequent waren, müssen wir ihnen einräumen. Zweitens ist der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern noch fester und viel mehr die sittliche Grundlage des Lebens bei den Athenern, als bei uns, wo die subjective Freiheit herrscht; denn die Familien-Pietät ist der substantielle Grundton des Athenischen Staats. Sokrates hatte das Athenische Leben also in zwei Grundpunkten angegriffen und verletzt; die Athener fühlten es, und es kam ihnen zum Bewußtseyn. Ist es mithin zu verwundern, daß Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er mußte es werden. Tennemann (Bd. II, S. 41) sagt: „Ungeachtet diese Klagpunkte die handgreiflichsten Unwahrheiten

enthielten, so wurde doch Sokrates zum Tode verurtheilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urtheil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte." Dieß ist aber Alles falsch; er ist jener Thaten für schuldig erfunden, aber darum nicht zum Tode verurtheilt worden.

b. Hier fängt vielmehr die zweite Seite seines Schicksals an. Nach Athenischen Gesetzen hatte der Angeklagte, nachdem die Heliasten, wie in England das Geschwornen-Gericht, ihn schuldig gesprochen, die Freiheit, der Strafe, auf die der Kläger antrug, eine Gegenschätzung gegenüberzustellen (ἀντιτιμᾶσθαι), die eine Milderung enthielt, ohne eine förmliche Appellation zu seyn; — eine vortreffliche Einrichtung des Athenischen Gerichtswesens, die von Humanität zeugt. Es handelte sich bei dieser Schätzung also nicht um die Strafe im Allgemeinen, sondern nur um die Art der Strafe; daß Sokrates eine Strafe verdient, hatten die Richter ihm bestimmt. Wenn man es nun aber auch dem Schuldigen überließ, sich selbst die Strafe zu bestimmen: so durfte sie doch nicht willkührlich, sondern mußte dem Verbrechen angemessen seyn, eine Geld- oder Leibes-Strafe (ὅ,τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι).[1] Gerade darin, daß der schuldig Befundene sich selbst zum Richter über sich constituirte, lag aber, daß er sich dem Ausspruch des Gerichts unterwarf und sich für schuldig erkannte. Sokrates weigerte sich nun, sich eine Strafe zu bestimmen, die eben in einer Geldstrafe oder Verbannung bestehen konnte: und hatte so die Wahl zwischen diesen, und dem Tode, auf den die Aukläger angetragen. Er weigerte sich aber um deßwillen, jene Strafe zu wählen, weil er, nach Xenophon's (Apol. Socr. §. 23) Bericht, mit der Formalität der Gegenschätzung (τὸ ὑποτιμᾶσθαι), wie er sagte, eine Schuld eingestanden hätte; aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine mora-

[1] Meier und Schömann: Der Attische Proceß, S. 173—179.

lische Größe halten, andererseits aber widerspricht sie einigermaßen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: Daß er nicht habe fliehen wollen, sondern hier sitze, weil es den Athenern besser scheine, — und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen (Th. I, S. 367). Aber die erste Unterwerfung wäre eben gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dieß zu respectiren und sich schuldig zu bekennen. Consequenter Weise hätte er es also auch für besser halten müssen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urtheil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles (Antig. v. 925—926) zum Tode gehen, mit den letzten Worten als den einen Fall setzend:

— „Wenn dieß den Göttern so gefällt,
„Bekennen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt."

Perikles unterwarf sich auch dem Urtheile des Volks, als des Souverains; so sahen wir ihn (Th. I, S. 350) für die Aspasia und den Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen. So sehen wir in der Römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Darin liegt nichts Entehrendes für das Individuum; denn es muß sich vor der allgemeinen Macht bücken, und diese reale edelste Macht ist das Volk. Gerade von denen, die sich im Volke erheben, muß es dieses Anerkanntseyn sehen. Hier hingegen verläugnete Sokrates diese Unterwerfung und Demüthigung gegen die Macht des Volks, indem er nicht um Erlassung der Strafe bitten wollte. Wir bewundern in ihm eine moralische Selbstständigkeit, welche, ihres Rechtes sich bewußt, darauf besteht, und sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Sokrates setzt sich dem Tode deßhalb aus, der also nicht als Strafe der Vergehen, deren er schuldig befunden wurde, angesehen werden darf; denn erst dieß, daß er sich nicht selbst die Strafe bestimmen wollte, also die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volks verschmähte, führte die Verurtheilung zum Tode herbei. Im All-

gemeinen hat er wohl die Souverainetät des Volks anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht nur im Allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Bei uns wird die Competenz der Gerichte vorausgesetzt, und der Verbrecher ohne Weiteres verurtheilt; so ist heut zu Tage das Subject freigelassen, und es wird nur auf die That gesehen. Bei den Athenern aber sehen wir die eigenthümliche Forderung, daß der Verurtheilte durch den Act des Sichschätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, schuldig zu seyn, selbst sanctioniren mußte. In England ist dieß selbst zwar nicht der Fall; aber ähnlich diesem herrscht dort noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Gesetzen er gerichtet seyn wolle. Er antwortet dann, nach den Gesetzen seines Landes und von den Gerichten seines Volkes; hier geht so die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch also sein Gewissen entgegengesetzt, und sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen. Aber kein Volk, am wenigsten ein freies, und von dieser Freiheit, als das Athenische, hat ein Tribunal des Gewissens anzuerkennen, welches eben kein Bewußtseyn, seine Pflicht erfüllt zu haben, kennt, als das Bewußtseyn, das es hat. Hierauf kann nun aber die Regierung, das Gericht, der allgemeine Geist des Volks antworten: „Wenn Du das Bewußtseyn hast, Deine Pflicht erfüllt zu haben, so müssen auch wir dieß Bewußtseyn haben, daß Du sie erfüllt hast." Denn das erste Princip eines Staats überhaupt ist, daß es keine höhere Vernunft, oder Gewissen, oder Rechtschaffenheit, wie man will, giebt, als das, was der Staat dafür erkennt. Quäker, Wiedertäufer u. s. f., die bestimmten Rechten des Staats, z. B. der Vertheidigung des Vaterlandes, sich widersetzen, können in einem wahren Staate nicht geduldet werden. Diese elende Freiheit, zu denken und zu meinen, was Jeder will, findet nicht Statt: ebenso nicht dieß Zurückziehen in das Bewußtseyn seiner Pflicht. Wenn dieß Bewußtseyn keine Heuchelei ist, so muß, daß es Pflicht sey, was der Einzelne thut,

von Allen als solche erkannt seyn. Wenn das Volk irren kann, so kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dieß könne und viel mehr als das Volk, muß er sich bewußt seyn. Ueberhaupt hat das Gericht auch ein Gewissen, und hat danach zu sprechen; ja das Gericht ist das privilegirte Gewissen. Wenn nun der Widerspruch des Rechts in einem Processe darin besteht, daß jedes Gewissen etwas Anderes verlangt: so gilt nur das Gewissen des Gerichtshofs, als das allgemeine gesetzliche Gewissen, von welchem das besondere Gewissen des Angeschuldigten nicht anerkannt zu werden braucht. Zu leicht nur sind die Menschen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter untersucht, ob die Pflicht in der That erfüllt ist, wenn gleich die Menschen das Bewußtseyn davon haben.

Daß Sokrates seinem Tode auf die ruhigste und männlichste Weise entgegen gegangen, ließ sich von ihm nicht anders erwarten. Plato's Erzählung der schönen Scenen seiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, ist ein erhebendes Bild und wird immer die Darstellung einer edlen That seyn. Die letzte Unterredung des Sokrates ist Popular-Philosophie, wie denn die Unsterblichkeit der Seele erst hier vorkommt; doch ist sie gar kein Trost, wie denn auch Homer den Achill in der Unterwelt sagen läßt, er möchte lieber ein Ackersknecht auf der Erde seyn.

Wenn nun aber das Volk von Athen durch die Vollziehung dieses Urtheils das Recht seines Gesetzes gegen den Angriff des Sokrates behauptet, und die Verletzung seines sittlichen Lebens an Sokrates bestraft hat: so ist Sokrates ebenso der Heros, der das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseyns, für sich hat, also das höhere Princip des Geistes mit Bewußtseyn ausgesprochen hat. Indem nun, wie angegeben, dieß neue Princip durch sein Auftreten in der Griechischen Welt mit dem substantiellen Geiste und der vorhandenen Gesinnung des Atheniensischen Volks in Collision gekommen ist, so hat diese Reaction Statt finden müssen; denn das Princip der Griechischen Welt konnte noch nicht das Princip der

subjectiven Reflexion ertragen. Das Athenische Volk war also nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, dagegen nach den Gesetzen zu reagiren; denn es sah dieß Princip als ein Verbrechen an. Das ist überhaupt in der Weltgeschichte die Stellung der Heroen, durch die eine neue Welt aufgeht, deren Princip in Widerspruch mit dem Bisherigen steht und es auflöst: daß sie als gewaltsam die Gesetze verletzend erscheinen. Sie finden daher auch individuell ihren Untergang: aber nur das Individuum, nicht das Princip, ist in der Strafe vernichtet; und der Geist des Athenischen Volks hat sich aus der Aufhebung desselben nicht wiederhergestellt. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und zwar auf gewaltsame Weise, als Strafe; das Princip selbst aber wird später, wenn gleich in anderer Form, durchdringen, und sich zu einer Gestalt des Weltgeistes erheben. Diese allgemeine Weise, in der das Princip austritt und das Vorhandene untergräbt, ist die wahrhafte; das Unrecht, was so vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als das Eigenthum eines Individuums auftrat. Nicht seine Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über Beiden steht. Man kann sich vorstellen, das Leben des Sokrates hätte nicht nöthig gehabt, diesen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphilosoph leben und sterben, seine Lehre hätte können von seinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenso weiter verbreitet worden seyn, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erscheint so zufällig. Allein man muß sagen, daß diesem Principe erst durch die Art jenes Ausgangs seine eigentliche Ehre widerfahren ist. Es ist dieß Princip nicht bloß etwas Neues und Eigenthümliches, sondern ein absolut wesentliches Moment in dem sich entwickelnden Bewußtseyn seiner selbst, bestimmt, als Totalität eine neue höhere Wirklichkeit zu gebähren. Die Athener hatten die richtige Einsicht, daß dieß Princip nicht bloß als Meinung und Lehre erschien, sondern seine wahrhafte Stellung die directe, und zwar feindlich zerstörende Beziehung auf die Wirklichkeit des Griechischen Geistes sey;

und sie sind nach dieser Einsicht verfahren. So ist der Verfolg der Schicksale des Sokrates nicht zufällig, sondern nothwendig durch sein Princip bedingt. Oder den Athenern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, ja dieß gefühlt zu haben, daß sie selbst schon mit diesem Princip tingirt sind.

c. Auch haben die Athener nachher diese Verurtheilung des Sokrates bereut, und seine Ankläger Theils selbst mit dem Tode, Theils mit Verweisung bestraft; denn überhaupt unterwarf sich nach Athenischen Gesetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falsch befunden wurde, derselben Strafe, die im entgegengesetzten Falle den Verbrecher traf. Dieß ist der letzte Act in diesem Drama. Einerseits anerkennen die Athener durch ihre Reue die individuelle Größe des Mannes: andererseits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, daß dieß Princip in Sokrates, was verderblich und gegen sie feindselig ist — Einführung neuer Götter, und Nichtachtung der Eltern —, selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sey, daß sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, daß sie in Sokrates nur ihr eigenes Princip verdammt haben. Darin, daß sie die gerechte Verurtheilung des Sokrates bereuten, scheint zu liegen, daß sie selbst wünschten, sie hätte nicht geschehen sollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß sie an sich nicht hätte geschehen sollen: sondern nur für ihr Bewußtseyn, daß sie nicht hätte geschehen sollen. Beide Theile sind die Unschuld, die schuldig ist, und ihre Schuld büßt: und nur ungeistig und verächtlich wäre, wenn sie keine Schuld wäre. Ein Unschuldiger, dem es schlecht geht, ist ein Tropf; es ist daher eine platte und höchst kahle Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten, weil es eine leere Zufälligkeit ist. Ein großer Mensch will schuldig seyn, und übernimmt die große Collision; so hat Christus seine Individualität Preis gegeben, aber die durch ihn hervorgebrachte Sache ist geblieben.

Das Schicksal des Sokrates ist so ächt tragisch, nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück tragisch

nennt. So soll besonders der Tod, der einem würdigen Individuum widerfährt, tragisch seyn; so sagt man von Sokrates, daß, da er unschuldig zum Tode verurtheilt worden sey, sein Loos tragisch sey. Solch' unschuldiges Leiden wäre aber nur traurig, nicht tragisch; denn es ist kein vernünftiges Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts hervorgebracht ist, der unendlich berechtigt und sittlich seyn muß: ebenso wie die Macht, gegen die er auftritt, — die darum nicht eine bloße Naturmacht, noch die Macht eines tyrannischen Willens seyn darf; denn nur in jenem Falle hat der Mensch selbst Schuld an seinem Unglück, während der natürliche Tod nur ein absolutes Recht ist, was die Natur am Menschen ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen also berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es seyn, die in Collision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist auch nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern das allgemeine sittliche tragische Schicksal, die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird. Zwei entgegengesetzte Rechte treten gegen einander auf, und eines zerschlägt sich am andern; so kommen beide in Verlust, und sind auch beide gegen einander gerechtfertigt, nicht als ob nur das eine Recht, das andere Unrecht wäre. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, deren Gesetze mit dem Willen identisch sind, welcher darin, als in seinem eigenen Wesen, frei und edel lebt; wir können es abstracter Weise die objective Freiheit nennen. Das andere Princip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseyns, das Recht des Wissens, oder der subjectiven Freiheit; das ist die Frucht des Baums der Erkenntniß des Guten und des Bösen, d. i. der aus sich schöpfenden Vernunft, — das allgemeine Princip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Principien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegen einander auftreten sehen.

Das Atheniſche Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtseyn als selbstständig von dem

allgemeinen Geiste sich abtrennt, und für sich wird; dieß schaute es in Sokrates an, aber fühlte ebenso, daß dieß das Verderben ist; es strafte also dieß sein eigenes Moment. Das Princip des Sokrates ist somit nicht das Vergehen Eines Individuums, sondern sie waren Alle darin implicirt; es war dieß eben ein Verbrechen, das der Volksgeist an ihm selbst beging. Durch diese Einsicht wurde die Verurtheilung des Sokrates aufgehoben, Sokrates schien kein Verbrechen begangen zu haben; denn der Geist des Volks ist sich jetzt allgemein dieß in sich aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewußtseyn. Es ist dieß die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird: aber so, daß aus seiner Asche ein höherer emporsteigt; denn der Weltgeist hat sich zu einem höhern Bewußtseyn erhoben. Der Athenische Staat hat zwar noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigenthümlichkeit ist bald verwelkt. Bei Sokrates ist dieß Eigenthümliche, daß er das Princip der Innerlichkeit des Bewußtseyns nicht bloß praktisch, wie Kritias und Alcibiades (s. oben, S. 76—77 und 95), sondern im Gedanken aufgefaßt, und für denselben geltend gemacht hat; und das ist die höhere Weise. Die Erkenntniß hat den Sündenfall gebracht, enthält aber ebenso das Princip der Erlösung. Was also bei den Andern nur als Verderben war, war bei Sokrates (da es Princip des Erkennens) auch Princip, das die Heilung in sich hat. Die Entwickelung dieses Princips, die den Inhalt der ganzen folgenden Geschichte ausmacht, ist für sich die Ursache, daß die späteren Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen, sich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beschränkt, den allgemeinen Zweck der sittlichen Ausbildung des Volks von sich abgetrennt, und eine Stellung gegen den Geist Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Particularität der Zwecke, der Interessen nun in Athen mächtig geworden ist. Dieß hat das mit dem Sokratischen Principe gemein, daß das, was dem Subject Recht, Pflicht, gut oder nützlich scheint, sowohl in Beziehung auf sich als auf den Staat, von

der innern Bestimmung und Wahl desselben, nicht von der Verfassung und dem Allgemeinen, abhängt. Dieß Princip des Bestimmens aus sich für das Individuum ist aber das Verderben des Atheniſchen Volks geworden, weil es noch nicht mit der Verfassung des Volks geeinigt war; und so muß das höhere Princip in jedem Falle als Verderben erscheinen, wo es noch nicht mit dem Substantiellen des Volks einig ist. Das Atheniſche Leben wurde schwach, und der Staat ohnmächtig nach Außen, weil der Geist ein in sich Getheiltes war. So wurde er abhängig von Lacedämon; und dann sehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung solcher Staaten unter die Macedonier.

Wir sind so mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher gewesen, weil alle Züge so in Harmonie sind und er überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt ist. Sokrates ist Ol. 95, 1 (399—400 v. Chr.), wo er 69 Jahr alt war, gestorben; — eine Olympiade nach Beendigung des Peloponnesischen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles, und 44 Jahre vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchste Blüthe und den Anfang des Unglücks mit genossen.

C. Sokratiker.

Nach dem Tode des Sokrates war die Folge, daß das Häufchen seiner Freunde sich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Plato ging. Euklides war dort ansäßig, und nahm sie nach Kräften auf.[1] Als Sokrates' Urtheil aufgehoben war und die Ankläger bestraft waren, sind die Sokratiker zum Theil zurückgekehrt, und Alles wurde wieder in's Gleichgewicht gebracht. Die Wirkung des Sokrates war weitreichend und bildend im Reich des Gedankens; und eine solche große Anregung bewirkt zu haben, ist immer das Hauptverdienst eines Lehrers. Subjectiv hat Sokrates

[1] Diog. Laërt. II, 106.

die formelle Wirkung gehabt, einen Zwiespalt im Individuum hervorzubringen; der Inhalt war dann dem Belieben und der Willkühr eines Jeden überlassen, weil das Princip das subjective Bewußtseyn, nicht der objective Gedanke war. Sokrates selbst war nur bis dahin gekommen, daß er für das Bewußtseyn überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens als das Gute aussprach; ob aber die bestimmten Begriffe vom Guten das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, in der That gehörig bestimmten, untersuchte er nicht. Sondern indem Sokrates das Gute zum Zweck für den handelnden Menschen machte, ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen, und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige speculative Philosophie das Allgemeine als das Wesen ausspricht, so hat dieß, wie es zuerst auftritt, den Schein, eine einzelne Bestimmung zu seyn, neben der es noch eine Menge anderer giebt. Erst die vollständige Bewegung des Erkennens hebt diesen Schein auf; und das System des Universums stellt dann sein Wesen als Begriff, als gegliedertes Ganze dar.

Die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze gingen aus dieser Lehre des Sokrates hervor, und man hat ihm daraus einen Vorwurf gemacht; dieß liegt aber in der Unbestimmtheit und Abstraction seines Princips selbst. Und so sind es dennoch nur bestimmte Formen dieses Princips selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten zu erkennen sind, die wir als Sokratisch bezeichnen. Unter der Bezeichnung Sokratiker verstehe ich aber die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und Weisen, in denen wir nichts Anderes, als die einseitige Auffassung der Sokratischen Bildung finden. Ein Theil derselben hat sich nun ganz getreu an die unmittelbare Manier des Sokrates gehalten, ohne irgend weiter zu gehen. Von dieser Art werden eine Menge seiner Freunde erwähnt, welche, insofern sie Schriftsteller wurden, sich damit begnügten, Unterre-

dungen seiner Art, Theils die er wirklich mit ihnen gehalten, Theils die sie sonst gehört, geschichtlich richtig aufzuzeichnen, oder aber selbst dergleichen in seiner Weise auszuarbeiten: im Uebrigen aber sich speculativer Untersuchungen zu enthalten, und, bei ihrer Richtung auf's Praktische, sich der Erfüllung der Pflichten ihres Standes und ihrer Lage, fest und getreu, und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon ist der berühmteste und ausgezeichnetste unter diesen; außer ihm haben noch eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geschrieben. Es werden Aeschines, von dessen Dialogen einige auf uns gekommen sind, Phädo, Antisthenes und Andere erwähnt: worunter auch ein Schuhmacher Simon, „bei dem Sokrates oft in seiner Werkstätte einsprach, und der das nachher sorgfältig aufschrieb, was Sokrates mit ihm gesprochen." Die Titel seiner Dialoge, so wie die der Andern, welche deren hinterlassen haben, finden sich bei Diogenes Laertius (II, 122—123; 60—61; 105; VI, 15—18) angeführt; sie haben aber nur ein literarisches Interesse, und ich übergehe sie daher.

Ein anderer Theil der Sokratiker aber ist über Sokrates hinausgegangen, indem sie, von ihm ausgehend, eine der besondern Seiten der Philosophie, und des Standpunkts, auf den das philosophische Bewußtseyn durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und festgehalten haben. Dieser Standpunkt enthält nämlich die Absolutheit des Selbstbewußtseyns in sich, und die Beziehung seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit auf das Einzelne. Mit Sokrates und von ihm an sehen wir also das Wissen eintreten, die Welt sich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, und dieses der Gegenstand werden. Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten, was die Natur, sondern was die Wahrheit ist; oder das Wesen hat sich bestimmt, nicht das Ansich zu seyn, sondern wie es im Erkennen ist. Wir sehen daher die Frage vom Verhältniß des seiner selbst bewußten Denkens zum Wesen eintreten, und das Wichtigste werden. Das Wahre und das Wesen ist nicht dasselbe; das Wahre ist das gedachte Wesen, das

Wesen aber ist das einfache Ansich. Dieß Einfache ist zwar selbst Gedanke, und ist im Gedanken; aber wenn gesagt wird, das Wesen ist das reine Seyn oder das Werden, oder das Fürsichseyn bei den Atomistikern, dann der Begriff als das Denken überhaupt (der νοῦς des Anaxagoras), oder endlich das Maaß: so ist dieß unmittelbar gesagt, und hat eine gegenständliche Weise. Oder es ist die einfache Einheit des Gegenständlichen und des Denkens: es ist nicht rein gegenständlich, — denn das Seyn kann man nicht sehen, hören u. s. f.; noch ist es das dem Seyenden entgegengesetzte reine Denken, — denn dieß ist das für sich seyende Selbstbewußtseyn, das sich vom Wesen unterscheidet. Es ist endlich nicht die aus dem Unterschiede beider Seiten in sich zurückgehende Einheit, was das Erkennen und Wissen ist. In diesen stellt sich das Selbstbewußtseyn auf Eine Seite als Fürsichseyn, und auf die andere das Seyn: ist sich dieses Unterschiedes bewußt, und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit Beider zurück. Diese Einheit, das Resultat, ist das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren ist die Gewißheit seiner selbst; dieß Moment ist zu dem Wesen hinzugekommen, — im Bewußtseyn und für das Bewußtseyn. Durch diese Bewegung und die Untersuchung hierüber ist es, daß sich die zunächst folgende Periode der Philosophie auszeichnet, indem sie nicht das frei entlassene, rein gegenständliche Wesen, sondern es in der Einheit mit der Gewißheit seiner selbst betrachtet. Es ist dabei dieß nicht so zu verstehen, als ob dieß Erkennen selbst zum Wesen gemacht worden, so daß es als Inhalt und Definition des absoluten Wesens gegolten hätte: oder als ob das Wesen für das Bewußtseyn dieser Philosophen als Einheit des Seyns und des Denkens bestimmt worden wäre, d. h. als ob sie es so gedacht hätten; sondern sie haben von dem Wesen und Wesentlichen nur nicht mehr ohne dieß Moment der Gewißheit seiner selbst sprechen können. Und diese Periode ist daher gleichsam die Mittelperiode, welche selbst die Bewegung des Erkennens ist, und das

Erkennen als Wissenschaft von dem Wesen betrachtet, die eben erst jene Einheit zu Stande bringt.

Aus dieser Bestimmung ergiebt sich nun, welche philosophische Systeme uns hier vorkommen können. Indem nämlich in dieser Periode die Beziehung des Denkens auf das Seyn oder des Allgemeinen auf das Einzelne gesetzt ist, so sehen wir einerseits, als Gegenstand der Philosophie, den Widerspruch des Bewußtseyns zum Bewußtseyn kommen, — einen Widerspruch, worüber das gemeine Vorstellen kein Bewußtseyn hat, sondern eine Vermischung hiervon ist, indem es sich gedankenlos darin herumtreibt: andererseits die Philosophie als erkennende Wissenschaft selbst, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt, und, indem sie ausgebreitetere entfaltete Wissenschaft von einem Inhalte ist, sich diesen Inhalt nicht geben, sondern nur ihn denken, d. h. auf einfache Weise bestimmen kann. Von denjenigen Sokratikern, die einen eigenthümlichen Werth haben, sind hiernach drei Schulen zu betrachten: zuerst die Megariker, an deren Spitze Euklid aus Megara steht, außerdem noch die Cyrenaische und die Cynische Schule; und daraus, daß sie alle drei sehr von einander abweichen, erhellt schon deutlich, daß Sokrates selber ohne positives System gewesen war. Es thut sich bei diesen Sokratikern die Bestimmung des Subjects hervor, für welches das absolute Princip des Wahren und Guten zugleich als Zweck erscheint; und dieser Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geistes überhaupt, und daß man zu sagen wisse, was das Gute und Wahre überhaupt sey. Bleiben diese Sokratischen Schulen aber auch im Ganzen dabei stehen, daß das Subject sich selbst der Zweck ist und durch die Bildung seines Wissens seinen subjectiven Zweck erreicht: so ist die Form des Bestimmens in ihnen doch das Allgemeine, und zwar so, daß es nicht so abstract bleibt, sondern die Entwickelung der Bestimmungen des Allgemeinen die Wissenschaft giebt. Die **Megariker** sind die abstractesten, indem sie sich an die Bestimmung des Guten hielten, das ihnen als ein Einfaches das Princip war; die unbewegte,

sich nur auf sich selbst beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt wird zum Wesen des Bewußtseyns als Einzelnen, wie seines Erkennens gemacht. Mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband die Megarische Schule dann die Dialektik, daß alles Bestimmte, Beschränkte nichts Wahrhaftes sey. Indem aber bei den Megarikern die Bestimmung war, das Allgemeine zu wissen, und dieses Allgemeine ihnen als das Absolute galt, das in dieser Form des Allgemeinen festgehalten werden sollte: so war dieses Denken, als Begriff, welcher sich negativ gegen alle Bestimmtheit überhaupt, also auch die des Begriffs, verhält, ebenso sehr gegen das Wissen und Erkennen selbst gekehrt. — Die Cyrenaiker nehmen das Erkennen überhaupt in subjectiver Bedeutung, und in Bedeutung der Einzelnheit, als die Gewißheit seiner selbst, oder als Gefühl; darauf, als auf das Wesentliche, schränken sie die Bemühung des Bewußtseyns ein, und setzen überhaupt darein das Wesen für das Bewußtseyn. Indem sie nun dabei das Gute näher zu bestimmen gesucht haben, so nannten sie es einfach die Lust oder das Vergnügen; worunter man aber jedes beliebige verstehen kann. Dieß Princip der Cyrenaischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu seyn, indem wir uns das vergängliche Daseyn der Empfindung sogar als direct dem Guten entgegengesetzt vorstellen; aber dieß ist nicht der Fall. Den Cyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine; denn indem die Frage ist, was das Gute sey, so machten sie zwar die angenehme Empfindung, die ein Bestimmtes zu seyn scheint, zum Inhalte: jedoch so, daß ein gebildeter Geist erfordert werde, also das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird, hier gemeint ist. — Die Cyniker bestimmten das Princip des Guten auch näher, aber gegen die Cyrenaiker: sein Inhalt liege darin, daß der Mensch sich an das zu halten habe, was der Natur gemäß sey, an die einfachen Bedürfnisse der Natur. Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das die Menschen sich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Auch bei den Cynikern ist die Bildung

des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Princip; aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individui erreicht werden, daß es sich in der abstracten Allgemeinheit, in Freiheit und Unabhängigkeit, halte, und gegen alles sonst Geltende gleichgültig bleibe. So sehen wir das reine Denken in seiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen, und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtseyn kommen. Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Princip der Cyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikureismus ausgebildet worden, wie das der Cyniker von den Stoikern.

1. Die Megariker.

Weil Euklides, der als der Stifter der Megarischen Weise zu denken angesehen wird, und seine Schule die Formen der Allgemeinheit festgehalten, und vornehmlich die Widersprüche, die in allen einzelnen Vorstellungen enthalten sind, aufzuzeigen gesucht und gewußt haben: so ist ihnen die Sucht zu disputiren vorgeworfen worden, und sie haben deßwegen den Namen der Eristiker erhalten. Das Bewußtseyn von allem Besondern in Verwirrung zu bringen, und dieses Besondere zu Nichte zu machen, diente ihnen nun die Dialektik, die sie zwar in sehr hohem Grade, aber auch, wie ihnen nachgesagt wurde, mit einer Art von Wuth dermaßen ausbildeten, daß Andere sagten, sie seyen nicht eine Schule (σχολή), sondern eine Galle (χολή) zu nennen. [1] Mit dieser Ausbildung der Dialektik sehen wir sie an die Stelle der Eleatischen Schule und der Sophisten treten; und es scheint, daß sie die Eleatische Schule nur neu aufgelegt haben [2] und an sich dasselbe sind: nur aber Theils so, daß wenn die Eleaten Dialektiker für das Seyn waren, als das Eine Wesen, gegen das nichts Besonderes ein Wahrhaftes sey, so hier die Megariker es für das Seyn als Gutes waren. Die Sophisten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in

[1] Diog. Laërt. VI, 24.
[2] Cicer. Acad. Quaest. II, 42.

die einfache Allgemeinheit, als das Feste und Dauernde, zurück; und eben so werden wir in den Skeptikern die Dialektiker für das Beruhen des subjectiven Geistes in sich sehen. Außer dem Euklid werden Diodorus und Menedemus noch als berühmte Eristiker aufgeführt: insbesondere aber Eubulides und später Stilpo, deren Dialektik sich gleichfalls auf Widersprüche, die in der äußern Vorstellung und in der Rede vorkamen, bezog, so daß sie auch zum Theil in ein bloßes Spiel der Rede überging.

a. Euklides.

Euklid, welcher nicht mit dem Mathematiker zu verwechseln ist, ist der, von dem erzählt wird, daß bei der zwischen Athen und seinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigsten Feindschaft, er sich oft hatte in weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheuend, um nur Sokrates hören zu können und in seiner Gesellschaft zu seyn.[1] Euklid soll, seines hartnäckigen Disputirens ungeachtet, doch in seinem Disputiren selbst der ruhigste Mann gewesen seyn. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, daß er ausrief: „Ich will sterben, wenn ich mich nicht an Dir räche!" Euklid habe hierauf ruhig erwiedert: „Und ich will sterben, wenn ich nicht durch die Milde meiner Rede Deinen Zorn so besänftige, daß Du mich wie vorhin liebst."[2] Euklid sprach den Satz aus: „Das Gute ist Eins," und ist nur, „doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken (νοῦς), und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, ist gar nicht."[3] Diese Lehre nennt Cicero (a. a. O.) eine edle, und sagt, daß sie wenig von der

[1] Menag. ad Diog. Laërt. II, 106; Aul. Gellius: Noct. Atticae, VI, 10.

[2] Plutarch. de fraterno amore, p. 489, D (ed. Xyl.); Stobaei Sermones: LXXXIV, 15 (T. III, p. 160, ed. Gaisford); Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p. 611.

[3] Diog. Laërt. II, 106.

Platonischen abweiche. Indem die Megariker das Gute als die einfache Identität des Wahren zum Princip machten, erhellt schon hieraus, daß sie das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung, als Sokrates, überhaupt aussprachen: damit aber nicht mehr, wie er, die Menge von Vorstellungen nebenher gelten ließen, noch auch bloß als etwas für das Interesse des Menschen Gleichgültiges bekämpften; sondern sie behaupteten bestimmt, daß sie gar nichts sind. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten, indem sie, wie diese, gezeigt haben, daß nur das Seyn ist, alles Andere aber, als das Negative, gar nicht ist. Während die Dialektik des Sokrates also eine gelegentliche war, indem er nur einzelne besonders gäng und gäbe moralische Vorstellungen oder die nächsten Vorstellungen vom Wissen wankend machte: so erhoben die Megariker hingegen ihre philosophische Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem, indem sie sich mehr an das Formelle des Vorstellens und Sprechens wendeten, jedoch noch nicht, wie die späteren Skeptiker, an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstracten Begriffen war noch nicht vorhanden. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verlegenheit, in die sie das gewöhnliche Bewußtseyn versetzten, indem sie auf alle Weise scharfsinnig waren, den Anderen in Widersprüche zu verwickeln. So haben sie die Dialektik auf die Manier der gewöhnlichen Conversation angewendet, wie auch Sokrates die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her wendete, und auch in unserer Conversation ein Individuum eine Behauptung interessant und geltend zu machen sucht. Es werden eine Menge Anekdoten von ihren Disputirkünsten erzählt; woraus wir sehen, daß, was wir Späße nennen, ihr ausdrückliches Geschäft war. Andere ihrer Räthsel betreffen aber allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie, und zeigen, wie man, wenn man sie gelten läßt, in Widerspruch mit sich geräth.

b. Eubulides.

Von der unzähligen Menge der Wendungen, auf die sie sich egten, um das Bewußtseyn in den Kategorien zu verwirren, sind uns manche mit ihren Namen aufbewahrt; und das sind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem Eubulides aus Milet, einem Schüler Euklid's, zugeschrieben wird. [1] Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, daß es gemeine Sophismen sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens werth sind, am wenigsten einen eigentlichen wissenschaftlichen Werth haben. Wir erklären so etwas eben sogleich für Sottisen, und sehen sie für frostige Späße an; allein es ist in der That leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt zu widerlegen. Während wir das gemeine Sprechen gelten lassen, und damit zufrieden sind, wenn Jeder versteht, was der Andere meint (— oder, wo nicht, wir uns damit trösten, daß Gott uns versteht): so gehen diese Sophismen zum Theil darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, indem sie das Widersprechende und Unbefriedigende desselben zeigen, wenn man es so genau nimmt, wie es gesprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, so daß es nicht zu antworten weiß, scheint läppisch, und läuft auf formelle Widersprüche hinaus; thut man es dennoch, so setzt man sich dem Vorwurf aus, auf dem Worte zu sitzen und sachleere Wortspiele zu machen. Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die Wortsplele, als einen schalen Witz; allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenso, als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere; denn die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, da das Vernünftige nur als Sprache existirt.

Zuförderst finden wir nun bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen viele solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebenso gut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen

[1] Diog. Laërt. II, 108.

davon. Eubulides hat daher auch gegen Aristoteles geschrieben;[1] doch ist nichts davon auf uns gekommen. Auch bei Plato finden sich, wie wir früher (S. 24) sahen, solche Späße und Zweideutigkeiten, um die Sophisten lächerlich zu machen, und zu zeigen, mit welchen Unbedeutenheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weiter gegangen, indem sie, wie z. B. Diodor, die Spaßmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden sind.[2] Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, daß diese dialektische Beschäftigung, die Anderen in Verlegenheit zu setzen, und dieselbe aufzulösen zu wissen, ein allgemeines Spiel der Griechischen Philosophen, auf öffentlichen Plätzen sowohl, als selbst an den Tafeln der Könige, war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomo kam, ihm Räthsel aufzugeben, um sie aufzulösen: so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so chicanirten und über einander lustig machten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe. Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so mit concreten Vorstellungen durchwebt ist; solche Sätze wenden sich also weder an den concreten Inhalt, noch an den reinen Begriff. Subject und Prädicat, woraus jeder Satz besteht, sind verschieden, in der Vorstellung meinen wir aber ihre Einheit; und dieß Einfache, das sich nicht widerspricht, ist dem gewöhnlichen Bewußtseyn eben das Wahre. In der That aber ist der einfache, sich selbst gleiche Satz eine nichtssagende Tautologie; denn wo etwas gesagt seyn soll, sind es Verschiedene, und, indem ihre Verschiedenheit zum Bewußtseyn kommt, Widersprechende. Das gemeine Bewußtseyn ist aber dann am Ende; denn wo es Widerspruch findet, findet es nur die Auflösung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, — nicht, daß in jedem Satze

[1] Diog. Laërt. II, 109.
[2] Diog. Laërt. II, 111—112.

Wahrheit und Falschheit ist, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des Entgegengesetzten, Widersprechenden genommen wird; sondern das Positive, jene Einheit, und das Negative, dieser Gegensatz, fallen ihm auseinander.

In Eubulides Sätzen war nun die Hauptbestimmung die, daß, weil das Wahre einfach sey, auch eine einfache Antwort erfordert werde: daß also nicht, wie dieß von Aristoteles (De sophist. elench. c. 24) geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, wie dieß auch wirklich im Ganzen die Forderung des Verstandes ist. Die Verführung besteht somit darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; da man nun keins von Beiden auszusprechen wagt, so wird man dadurch in Verlegenheit gesetzt, indem es doch eine Rohheit ist, nicht zu antworten zu wissen. Die Einfachheit des Wahren wird also als Princip aufgefaßt. Bei uns kommt dieß z. B. in der Form vor: Daß von Entgegengesetzten das Eine wahr, das Andere falsch ist; daß ein Satz entweder wahr, oder nicht wahr ist; daß ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädicate haben kann. Das ist der Grundsatz des Verstandes, das principium exclusi tertii, das in allen Wissenschaften von großer Wichtigkeit ist. Dieses steht in Verbindung mit dem Princip des Sokrates und Plato (s. oben, S. 112—113): „Das Wahre ist das Allgemeine;" welches abstract eben die Verstandes-Identität ist, wonach, was wahr seyn soll, sich nicht widersprechen darf. Bei Stilpo kommt dieß noch mehr zum Vorschein (S. 122). Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer verständigen Logik fest, die Form der Identität für die Wahrheit zu fordern. Sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern sie suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten; und brachten dieß in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art.

α. Ein Elenchus hieß der Lügende (ψευδόμενος), wo

die Frage aufgeworfen wird: „Wenn Jemand gesteht, daß er lüge, lügt er da, oder sagt er die Wahrheit?“ [1] Es wird eine einfache Antwort gefordert; denn das Einfache, wodurch das Andere ausgeschlossen wird, gilt als das Wahre. Wird gesagt, er sage die Wahrheit, so widerspricht dieß dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Behauptet man, er lüge: so ist dem entgegenzustellen, daß sein Geständniß vielmehr die Wahrheit ist. Er lügt also, und lügt auch nicht; eine einfache Antwort aber läßt sich auf die aufgeworfene Frage durchaus nicht geben. Denn es ist hier eine Vereinigung zweier Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, und ihr unmittelbarer Widerspruch gesetzt; was zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder aufgekommen ist, und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben; [2] ein Anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermäßiges Studiren, um diese Zweideutigkeit aufzulösen, zugezogen hatte. [3] Es ist ganz etwas Aehnliches, wenn wir in neuern Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Cirkels vertiefen; — ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältniß von etwas Incommensurablem: d. h. sie fallen auch in die Verwirrung, eine einfache Antwort zu verlangen, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Auch jenes Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt und wieder reproducirt, wie denn im Don Quixote ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen versucht, als er zu Gericht sitzt: unter andern mit folgendem Handel. In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte

[1] Diog. Laërt. II, 108; Cicero: Acad. Quaest. IV, 29; De divinat. II, 4.

[2] Diog. Laërt. VII, 196.

[3] Athenaeus, IX, p. 401 (ed. Casaubon. 1597); Suidas, s. v. Φιλητᾶς, T. III, p. 600; Menag. ad Diog. Laërt. II, 108.

errichten lassen, — aber einen Galgen dabei. Einem jedem war der Uebergang über die Brücke mit der Bedingung gestattet, daß er die Wahrheit sagen müsse, wohin er gehe; log er, so mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam Einer an die Brücke, und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sey hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt, und man mußte ihn passiren lassen; ließen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch that: Daß in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maßregel zu ergreifen, und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen. Was Folge der Rede seyn soll, wird zum Inhalte derselben gemacht, mit der Bestimmung, daß das Gegentheil des Inhalts die Folge sey: Hängen, als wahr gesprochen, soll nicht das Hängen zur Folge haben; Nicht-Hängen, als geschehene That, soll dagegen das Hängen zur Folge haben. So ist die höchste Strafe als Folge der Tod; beim Selbstmord ist der Tod aber selbst zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann also nicht Strafe seyn.

Ich führe ferner gleich noch ein solches Beispiel nebst der Antwort an. Menedemus wurde gefragt, ob er seinen Vater zu schlagen aufgehört habe? Man wollte ihn dadurch in Verlegenheit setzen, weil einfach Ja oder Nein antworten hier gleich bedenklich ist. Denn sagte er: „Ja," so hatte er ihn also geschlagen; „Nein," so schlug er noch fort. Menedemus erwiederte daher: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geschlagen; womit sich der Gegner nicht zufrieden geben wollte. [1] Durch diese Antwort, die zweiseitig ist, Eins sowohl, als das Andere aufhebt, ist die Frage in der That beantwortet; ebenso wie die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, daß er lüge, durch die Antwort: „Er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch." Aber

[1] Diog. Laërt. II, 135.

ein Widerspruch ist nicht das Wahre, und kann nicht in die Vorstellung kommen; daher beseitigt ihn auch Sancho Pansa durch sein Urtheil. Tritt das Bewußtseyn der Entgegengesetzten hervor, so hält die Vorstellung ihren Widerspruch auseinander; in der That aber kommt er in sinnlichen Dingen, wie Raum, Zeit u. s. w., vor, und ist dann nur an ihnen aufzuzeigen. Diese Sophismen sind also nicht der Schein eines Widerspruchs, sondern es ist ein wirklicher Widerspruch vorhanden; diese Wahl zwischen zwei Entgegengesetzten, die im Beispiele vorgelegt wird, ist selbst ein Widerspruch.

β. Der Verborgene (διαλανθάνων) und die Elektra [1] gehen darauf, daß der Widerspruch gesetzt wird, Jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage Einen: Kennst Du Deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich Dir nun Jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen ist, kennst Du ihn? — Nein. — Nun es ist Dein Vater; Du kennst also Deinen Vater auch nicht. Ebenso bei der Elektra. Soll von ihr gesagt werden, sie kannte ihren Bruder Orest, der vor ihr stand, oder nicht? Diese Wendungen sehen flach aus; inzwischen ist es interessant, sie näher zu betrachten. αα) Kennen behauptet einerseits: Einen als Diesen haben, nicht unbestimmt im Allgemeinen. Der Sohn kennt also den Vater, wenn er ihn sieht, d. h. wenn er ein Dieser für ihn ist; verborgen aber ist er nicht ein Dieser für ihn, sondern ein aufgehobener Dieser. Der Verborgene als ein Dieser in der Vorstellung wird ein allgemeiner, und verliert sein sinnliches Seyn: ist damit aber in der That eben nicht ein wahrer Dieser. Das Widersprechende, daß der Sohn seinen Vater zugleich kennt und nicht kennt, wird also durch die nähere Bestimmung aufgelöst: Der Sohn kennt den Vater als sinnlichen Diesen, nicht aber als einen Diesen der Vorstellung. ββ) Umgekehrt Elektra kennt den Orest nicht als einen sinnlichen Diesen, aber in ihrer Vorstellung kennt sie ihn; der Diese der Vorstellung und der Diese

[1] Diog. Laërt. II, 108; Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p. 613.

hier sind ihr nicht dasselbe. Es kommt auf diese Weise in diesen Geschichtchen gleich der höhere Gegensatz des Allgemeinen und des Diesen herein, insofern in der Vorstellung Haben überhaupt heißt: im Elemente des Allgemeinen; der aufgehobene Diese ist nicht nur eine Vorstellung, sondern hat seine Wahrheit im Allgemeinen. Das Allgemeine ist dann aber eben dieß, daß es die Einheit Entgegengesetzter ist; und so ist es in dieser Bildung der Philosophie überhaupt das wahre Wesen, worin das sinnliche Seyn des Diesen negirt ist. Das Bewußtseyn hierüber ist es besonders, was, wie wir bald (S. 123) sehen werden, sich von Stilpo aufgezeichnet findet.

γ. Andere von dergleichen Witzen sind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die der Häufende (σωρείτης) und der Kahle (φαλακρός) genannt werden.[1] Beide beziehen sich auf das schlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegensatze kommen kann, und sich am Ende doch bei einem qualitativ absoluten Gegensatze befindet. Der Kahlkopf ist das umgekehrte Problem vom Häufler. Es wird gefragt: Macht Ein Korn einen Haufen? oder: Macht Ein Haar weniger einen Kahlkopf? — Nein. — Noch eins? — Noch keinen. Diese Frage wird nun immer wiederholt, während immer Ein Korn dazugelegt, oder Ein Haar ausgezogen wird. Wo endlich gesagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf sey, hat dann also das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgerissene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht; was zuerst geläugnet wurde. Aber wie kann wiederum Ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus so viel Körnern besteht? Der Satz ist, daß Ein Korn keinen Haufen macht; der Widerspruch ist, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenso in's Entgegengesetzte, das Viele, übergeht. Denn Eins Wiederholen ist eben Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zusammenkommen. Das Eins wird also zu seinem Gegentheil, einem Haufen; das weggenommene

[1] Diog. Laërt. II, 108; Cicer. Acad. Quaest. IV, 29; Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 614, not. s.

Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen sind sich entgegengesetzt, aber auch eins; oder das quantitative Fortgehen scheint nichts zu verändern, sondern bloß zu vermehren und zu vermindern, ist aber zuletzt ins Gegentheil übergegangen. Wir trennen Qualität und Quantität immer von einander, und nehmen im Vielen nur einen quantitativen Unterschied an; aber dieser gleichgültige Unterschied der Menge oder Größe schlägt hier endlich in den qualitativen Unterschied um, wie denn eine unendlich kleine oder unendlich große Größe keine Größe mehr ist. Diese Bestimmung des Umschlagens ist von der größten Wichtigkeit, wiewohl sie unserem Bewußtseyn nicht unmittelbar vorliegt: Einen Groschen, Einen Thaler ausgeben, sagt man z. B., macht nichts aus; aber mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer und ausgemacht, was ein sehr qualitativer Unterschied ist. Oder wird das Wasser immer mehr erwärmt, so schlägt es bei 80° Reaumür plötzlich in Dampf um. Das Dialektische dieses Uebergangs von Quantität und Qualität in einander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt; er bleibt dabei, das Qualitative sey nicht quantitativ und das Quantitative nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Späße aussehen, liegt aber auf diese Weise die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Die Wendungen, welche Aristoteles in seinen Elenchen anführt, zeigen alle einen sehr formellen Widerspruch auf, der in der Sprache vorkommt, weil eben in ihr das Einzelne in's Allgemeine aufgenommen ist. „Wer ist das? — Es ist Koriskus. — Ist Koriskus nicht männlichen Geschlechts? — Ja. — Das ist sächlichen Geschlechts, also wird Koriskus sächlichen Geschlechts gesetzt.“ [1] Oder Aristoteles (De sophist. elench., c. 24) führt auch das Argument an, „Dir ist ein Hund Vater (σὸς ὁ κύων πατήρ),“ Du also selbst ein Hund: was Plato, wie wir (S. 24) bereits angegeben haben, einem Sophisten in den Mund legte; es ist ein

[1] Aristoteles: De soph. elench., c. 14; Buhle ad h. l. argumentum, p. 512.

Handwerksburschen-Witz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles giebt sich dabei redlich viele Mühe, die Verwirrung aufzuheben: indem er sagt, das „Dein" und das „Vater" sey nur accidenteller Weise (παρὰ τὸ συμβεβηκός), nicht der Substanz nach (κατὰ τὴν οὐσίαν), mit einander verknüpft. In Erfindung von dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und spätern Zeit ganz unerschöpflich gewesen. Bei den Skeptikern werden wir späterhin die dialektische Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht sehen.

c. Stilpo.

Einer der berühmtesten Eristiker ist Stilpo, ein geborner Megariker. Diogenes erzählt, daß „er ein sehr gewaltiger Streiter gewesen ist, und Alle so sehr an Scharfsinn der Rede übertraf, daß ganz Griechenland, auf ihn schauend, in Gefahr gewesen sey (μικροῦ δεῆσαι), zu megarisiren." Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach seinem Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, als die Generale Alexander's Krieg mit einander führten. Ptolemäus Soter, Demetrius Poliorcetes des Antigonus Sohn erwiesen ihm, wie sie Megara eroberten, viele Ehre. „In Athen soll Alles aus den Werkstätten herausgelaufen seyn, um ihn zu sehen; und als ihm Jemand sagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Thier, antwortete er: Nein, sondern wie einen wahren Menschen." [1] Bei Stilpo hebt sich dieß vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abstracten Verstandes-Identität nahm. Die Hauptsache in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben.

α. Diogenes (II, 119) führt zuerst in Beziehung auf den Gegensatz des Diesen und des Allgemeinen von ihm an: „Wer sagt, es sey ein Mensch (ἄνθρωπον εἶναι), sagt Niemand; denn er sagt nicht diesen oder jenen. Denn warum eher diesen, als jenen? Also auch nicht diesen." Daß Mensch das

[1] Diog. Laërt. II, 113, 115, 119.

Allgemeine ist, und nicht Dieser bestimmt gemeint ist, giebt Jeder leicht zu; aber Dieser bleibt uns noch in unserer Vorstellung daneben stehen. Allein Stilpo sagt, daß der Diese gar nicht sey und **gesagt** werden könne, daß nur das Allgemeine ist. Diogenes Laertius versteht dieß freilich so, als „hob Stilpo die Gattungen auf (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη);" und Tennemann (Bd. II, S. 158) stimmt ihm bei. Vielmehr läßt sich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegentheil schließen: Daß er das Allgemeine behauptet, und das Einzelne aufgehoben habe. Denn eben dieß, daß die Form der Allgemeinheit festgehalten wird, drückt sich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpo aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So sagt er: „Der Kohl ist nicht das hier Aufgezeigte (τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον). Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen, also ist dieses (Aufgezeigte) nicht Kohl:" d. h. nur das Allgemeine **ist**, **dieser** Kohl **ist** nicht. Wenn ich sage: **Dieser** Kohl, so sage ich ganz etwas Anderes, als ich meine; denn ich sage: Alle anderen Kohle. Noch wird eine Anekdote in diesem Sinne angeführt. „Er war in Unterredung mit Krates, einem Cyniker, begriffen, und brach sie ab, um Fische zu kaufen. Krates sagte darüber: Wie, Du verläßt die Rede?" (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben Einer ausgelacht wird, oder für ungeschickt gilt, der nichts antworten zu können scheint: und die Rede so Großes gilt, daß es besser scheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, als gar nichts, man also keine Antwort schuldig bleibt). „Stilpo antwortete: Keineswegs, sondern die Rede habe ich, Dich aber verlasse ich; denn die Rede bleibt, aber die Fische werden verkauft." Was in diesen einfachen Beispielen erwähnt wird, scheint trivial, weil es solch' eine triviale Materie ist; in andern Formen erscheint es aber wichtig genug, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Daß nämlich das Allgemeine im Philosophiren geltend gemacht wird, so daß sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne,

und das gemeinte Diese gar nicht, — dieß ist ein Bewußtseyn und Gedanke, zu dem die philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand, oder auch der Skepticismus neuerer Zeit, oder die Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die sinnliche Gewißheit (das, was Jeder sieht, hört u. s. f.) Wahrheit habe, oder daß dieß wahr sey, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe, — mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden, in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen. Denn indem sie unmittelbar behaupten, das Unmittelbare sey das Wahre, so brauchen sie nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas Anderes, als sie meinen. Es ist das Frappanteste, daß sie das gar nicht sagen können, was sie meinen; denn sagen sie: das Sinnliche, so ist dieß ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesen, — oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich Dieses, so ist es das Allgemeinste. Z. B. Hier ist das, was ich zeige: Jetzt rede ich; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich, so meine ich mich, diese einzelne, von allen andern unterschiedene Person; Ich bin aber eben so ein Gemeintes, und kann mich, den ich meine, gar nicht sagen. Ich ist ein absoluter Ausdruck, der alle anderen Ich ausschließt; aber Ich sagen Alle von sich, denn Jeder ist ein Ich. Fragen wir: Wer ist da? so bezeichnet die Antwort: Ich, alle Ich. Auch das Einzelne ist so nur Allgemeines, da im Wort, als einer aus dem Geiste geborenen Existenz, das Einzelne, wenn man es auch meint, gar nicht Platz finden kann, sondern wesentlich nur das Allgemeine überhaupt ausgedrückt wird. Will ich mich durch das Alter, meinen Geburtsort, durch das, was ich gethan, wo ich zu dieser Zeit gewesen bin oder bin, unterscheiden und als diesen Einzelnen bestimmen, so geht es damit ebenso. Ich bin jetzt so viele Jahre alt; aber eben dieß Jetzt, das ich sage, ist alle Jetzt. Bestimme ich von einer Zeitperiode an, z. B. Christi

Geburt: so ist diese Epoche wieder allein durch das Jetzt fixirt, das sich immer verrückt. Jetzt bin ich fünfunddreißig Jahre alt, und Jetzt ist 1805 nach Christi Geburt; beide Zeitpunkte bestimmen sich nur durch einander, aber das Ganze ist unbestimmt. Daß Jetzt 1805 Jahre seit Christi Geburt verflossen sind, ist eine Wahrheit, die bald schaal werden wird; und die Bestimmtheit des Jetzt hat ein anfang- und endloses Vor und Nach von Bestimmungen. Ebenso beim Hier ist ein Jeder: Dieser hier; denn Jeder ist in einem Hier. Es ist dieß die Natur der Allgemeinheit, die sich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes bestimmen; allein wir geben zu, nicht die Sache selbst ausgesprochen zu haben. Der Name als Name ist kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er ist ein, und zwar zufälliges, Zeichen des thätigen Gedächtnisses.

β. Indem Stilpo das Allgemeine als das Selbstständige aussprach, löste er Alles auf. Simplicius sagt (in Phys. Arist. p. 26): „Indem die sogenannten Megariker als ausgemachte Vordersätze annahmen, daß das verschieden ist, dessen Bestimmung verschieden ist (*ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστιν*), und daß die Verschiedenen von einander getrennt sind (*τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων*), so schienen sie zu beweisen, daß jedes Ding von sich selbst getrennt ist (*αὐτὸ αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον*). Da also der musische Sokrates eine andere Bestimmung (*λόγος*) ist, als der weiße Sokrates, so wäre Sokrates von sich selbst getrennt." D. h. indem die Eigenschaften der Dinge Bestimmtheiten für sich sind, so ist jede derselben zur Selbstständigkeit fixirt, das Ding aber damit ein Aggregat von vielen selbstständigen Allgemeinheiten. Dieß hat Stilpo behauptet. Weil nun nach ihm die allgemeinen Bestimmungen in ihrer Trennung allein das wahrhaft Reale sind, das Individuum aber die ungetrennte Einheit verschiedener Ideen ist, so hat nichts Individuelles für ihn Wahrheit.

γ. Es ist sehr merkwürdig, daß diese Form der **Identität** im Stilpo zum Bewußtseyn kam, und er auf diese Weise nur identische Sätze ausgesprochen wissen wollte. Plutarch führt von ihm an: „**Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädicat beilegen** (*ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι*). Man müsse also nicht sagen, Der Mensch ist gut, noch, Der Mensch ist ein Feldherr; sondern, Der Mensch ist nur der Mensch, Gut ist nur gut, Der Feldherr nur der Feldherr: auch nicht, Zehntausend Ritter, sondern, Ritter sind nur Ritter, Zehntausend sind nur zehntausend u. s. w. Wenn wir von einem Pferde das Laufen aussagen, so ist, sagt er, das Prädicat mit dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, nicht identisch. Sondern eine andere sey die Begriffsbestimmung (*τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον*): Mensch, eine andere die: Gut. Ebenso unterscheiden sich: Pferd und Laufen. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines Jeden gefragt werden, so geben wir für Beide nicht denselben an. Daher seyen die im Irrthum, welche Verschiedenes von Verschiedenem aussagen. Denn wäre Mensch und Gut dasselbe, und ebenso Pferd und Laufen: wie könnte man auch von dem Brod und der Arznei das Gut, und vom Löwen und Hunde das Laufen aussagen?“ [1] Plutarch bemerkt dabei, Kolotes greife den Stilpo hierüber auf eine pomphafte Weise an (*τραγῳδίαν ἐπάγει*), als ob er damit das praktische Leben aufhöbe (*τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι*). „Welcher Mensch aber,“ meint Plutarch, „hat darum schlechter gelebt? Welcher Mensch, der diese Rede vernimmt, erkennt nicht, daß sie ein gebildeter Scherz ist (*παίζοντός ἐστιν εὐμούσως*)?“

2. Die Cyrenaische Schule.

Die **Cyrenaiker** haben ihren Namen von Aristipp aus Cyrene in Africa, dem Urheber und Haupt der Schule. Wie Sokrates sich als Individuum ausbilden wollte, so war auch bei

[1] Plutarch. advers. Coloten, c. 22—23, p. 1119—1120, ed. Xyl. (p. 174—176, Vol. XIV, ed. Hutten).

seinen Schülern, namentlich in der Cyrenaischen und Cynischen Schule, das individuelle Leben und die praktische Philosophie der Hauptzweck. Blieben nun die Cyrenaiker nicht bei der Bestimmung des Guten im Allgemeinen stehen, indem sie es vielmehr in das Vergnügen des Einzelnen setzten: so scheinen die Cyniker dem ganz entgegen zu seyn, da sie den bestimmten Inhalt der Befriedigung als Naturbedürfniß mit der Bestimmung der Negativität gegen das, was Andere thun, ausdrückten. Wie aber die Cyrenaiker damit ihre besondere Subjectivität befriedigten, so auch die Cyniker; und beide Schulen haben daher im Ganzen denselben Zweck, die Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums. Indem wir gewohnt sind, die Lust, welche die Cyrenaiker zur höchsten Bestimmung des Menschen machten, als inhaltslos zu betrachten, weil man sie auf tausenderlei Weise haben und sie das Resultat vom Allerverschiedensten seyn kann: so erscheint uns zunächst dieß Princip als trivial, und es ist auch im Allgemeinen so; wie wir denn auch gewohnt sind, daß es ein Höheres giebt, als das Vergnügen. Die philosophische Ausbildung dieses Princips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr Aristipp's Nachfolger, Aristipp dem Jüngern, zugeschrieben. Besonders werden aber dann von den spätern Cyrenaikern Theodorus, Hegesias und Annieeris bestimmt als solche genannt, die das Aristippische Princip weiter wissenschaftlich ausgebildet haben, bis es dann verkommen und in Epikureismus übergegangen ist. Die weitere Fortbildung aber des Cyrenaischen Princips zu betrachten, hat besonders deßhalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die nothwendige Consequenz der Sache über das Princip ganz hinausgeführt ist, und dieses eigentlich aufgehoben hat. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Principe geltend gemacht wird: so verschwindet durch das Princip der Allgemeinheit des Denkens jenes Princip der Zufälligkeit, Einzelnheit, bloßen Subjectivität; und daß diese größere Consequenz des Allgemeinen darum eine Inconsequenz gegen

das Princip sey, ist eigentlich das innerhalb dieser Schule allein Merkwürdige.

a. Aristippus.

Aristipp war lange mit Sokrates umgegangen, und hatte sich bei ihm gebildet; oder er war vielmehr schon ein entschiedener, höchst gebildeter Mann, ehe er den Sokrates aufsuchte. Er hatte von ihm entweder in Cyrene oder bei den Olympischen Spielen, welche die Cyrenaiker als Griechen ebenfalls besuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann; und er selbst kam auf einer Reise, die Handelsverhältnisse zum Zweck hatte, nach Athen. Er forderte zuerst unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies; er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte.[1] Mit den allgemeinen Worten vom Guten und Schönen, bei denen Sokrates stehen blieb, hat er sich nicht befriedigt, sondern das ins Bewußtseyn reflectirte Wesen in seiner höchsten Bestimmtheit als Einzelnheit genommen; und indem ihm das allgemeine Wesen, als Denken, von der Seite der Realität das einzelne Bewußtseyn war, so setzte er den Genuß als das Einzige, um welches sich der Mensch vernünftiger Weise zu bekümmern habe. Bei Aristipp ist sein Charakter, seine Persönlichkeit das Wichtigste; und was uns von ihm aufbehalten worden ist, betrifft mehr seine Lebensweise, als seine philosophischen Lehren. Er suchte das Vergnügen als ein gebildeter Geist, der sich eben dadurch zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Princip macht, so haben wir sogleich die Vorstellung vor uns, daß man bei dem Genusse desselben ein abhängiger Mensch sey, und das Vergnügen somit dem Princip der Freiheit entgegen sey. So aber ist weder die Cyrenaische, noch die Epikureische Lehre, die im Ganzen dasselbe Princip

[1] Diog. Laërt. II, 65; Tennemann, Bd. II, S. 103; Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 584 sqq.

hat, vorzustellen. Denn für sich ist die Bestimmung des Vergnügens wohl, kann man sagen, ein der Philosophie entgegengesetztes Princip; indem es aber die Wendung nimmt, daß die Bildung des Gedankens zur einzigen Bedingung gemacht wird, unter der das Vergnügen gewonnen werden kann, so ist die vollkommene Freiheit des Geistes erhalten, da sie von der Bildung unzertrennlich ist. Genug Aristipp schätzte die Bildung auf's Höchste, und ging davon aus, daß die Lust nur ein Princip für den philosophisch Gebildeten sey; sein Haupt-Princip war also dieß, daß das, was angenehm empfunden sey, nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken gewußt werde.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp; und das Interessanteste von ihm sind die vielfachen Anekdoten, die erzählt werden, indem sie Züge einer geistreichen und freien Sinnesart enthalten. Weil er in seinem Leben darauf ging, das Vergnügen nicht ohne Verstand zu suchen (und dadurch ist er auf seine Weise Philosoph): so suchte er es Theils mit der Besonnenheit, welche einer augenblicklichen Lust sich nicht ergiebt, weil ein größeres Uebel daraus entspringt; Theils (als gehöre Philosophie dazu, nur nicht ängstlich zu seyn) ohne jene Aengstlichkeit, die sich allenthalben vor möglichen übeln und schlimmen Folgen fürchtet, — überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, und ohne sich an etwas zu befestigen, das selbst veränderlicher Natur ist. Er genoß, sagt Diogenes, das Vergnügen der Gegenwart, ohne sich nach solchem zu bemühen, das nicht gegenwärtig war; er habe in jede Lage gepaßt, sich in alle Umstände finden können: sey an den Höfen der Könige, wie im elendesten Zustande sich gleich geblieben. Plato soll zu ihm gesagt haben: Dir allein ist es gegeben, den Purpur und Lumpen tragen zu können. Besonders hielt er sich bei Dionys auf, war dort sehr beliebt, und schmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; Diogenes, der Cyniker, nannte ihn deßhalb den königlichen Hund. Als er von einem Manne, der ihm seinen Sohn übergeben wollte, funfzig Drachmen forderte,

dieser aber die Summe zu hoch fand, und meinte, dafür einen Sklaven kaufen zu können, antwortete Aristipp: Thue das, so wirst Du deren zwei haben. Als Sokrates ihn fragte: Woher hast Du so vieles Geld? erwiederte er: Woher Du so weniges? Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: Du weißt so wenig, ob von mir, als wenn Du, durch Dorn-Gebüsche spazierend, sagen kannst, welcher davon Dich gestochen. Einen Beweis seiner vollkommenen Gleichgültigkeit giebt uns Folgendes. Als Dionysius ihn einst angespieen, ertrug er es geduldig, und sagte, darüber getadelt: Die Fischer lassen sich vom Meer benetzen, um Gründlinge zu fangen, und ich sollte dieß nicht ertragen, um solch' einen Wallfisch zu fangen. Als einst Dionysius ihn aufforderte, von drei Hetären Eine zu wählen, nahm er sie alle mit, sagend, auch dem Paris sey es gefährlich gewesen, Eine vorgezogen zu haben; als er sie aber bis zum Vorhof des Hauses geführt, entließ er sie alle drei. Aus dem Besitz des Geldes machte er sich auch nichts, gegen die Consequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen scheint; er verschwendete es ebenso um einen Leckerbissen. Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen (etwa 20 Fl.). Als ihn Einer darüber schalt, fragte er: Hättest Du es nicht um Einen Obolus erkauft? Und als Jener dieß bejahte, antwortete er: Nun, mir sind 50 Drachmen nicht mehr werth. Auch wurde es auf einer Reise in Africa dem Sklaven einmal sauer, eine Summe Geldes zu schleppen; als Aristipp dieß sah, sagte er: Wirf weg, was zu viel ist, und trage, was Du kannst. — Ueber den Werth der Bildung auf die Frage, wie ein Gebildeter sich vom Ungebildeten unterscheide, erwiederte er: so, daß ein Stein nicht auf dem andern sitze; d. h. der Unterschied ist so groß, wie der eines Menschen von dem Steine. Dieß ist nicht ganz unrichtig; denn der Mensch ist, wie er als Mensch seyn soll, erst durch Bildung: sie ist seine zweite Natur, durch die er erst von Dem Besitz nimmt, was er von Natur hat, und so erst als Geist ist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unsere ungebildeten Menschen denken; denn

bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Theil an einer Quelle der Bildung, die sie hoch stellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben. Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope in der Odyssee, die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten. [1]

Aristipps und seiner Nachfolger Lehre ist höchst einfach, indem er die Beziehung des Bewußtseyns auf das Wesen in ihrer oberflächlichsten ersten Gestalt auffaßte, und das Wesen als das Seyn aussagte, wie es unmittelbar für das Bewußtseyn ist, d. h. eben die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterschied zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseyenden gemacht, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck seyn soll: in Ansehung Beider aber, sowohl des theoretisch als des praktisch Wahren, machen die Cyrenaiker nun die Empfindung zum Bestimmenden. Ihr Princip ist damit näher nicht das Objective selbst, sondern die Beziehung des Bewußtseyns auf das Gegenständliche: das Wahre sey nicht, was als Inhalt in der Empfindung ist, sondern sie selbst als Empfindung; sie sey nicht objectiv, sondern das Gegenständliche bestehe nur in ihr. „Die Cyrenaiker sagen also: Die Empfindungen seyen die Kriterien, sie allein können erkannt werden, und seyen untrüglich; das die Empfindung Hervorbringende aber sey weder erkennbar, noch untrüglich. Wenn wir also ein Weißes und Süßes empfinden, so können wir diesen Zustand mit Wahrheit und Sicherheit von uns behaupten. Daß aber die Ursachen dieser Empfindungen selbst ein weißer und ein süßer Gegenstand seyen, können wir nicht mit Gewißheit behaupten. Hiermit stimmt auch das zusammen, was diese Männer über die Zwecke aussprechen; denn auch auf die Zwecke erstrecken sich die Empfindungen. Die Empfindun-

[1] Diog. Laërt. II, 66—67, 72, 77 (Horat. Serm. II, 3, v. 101), 79—81.

gen seyen entweder angenehm, oder unangenehm, oder keines von Beidem. Die unangenehmen Empfindungen nennen sie nun das Böse, deren Zweck der Schmerz: die angenehmen das Gute, deren untrüglicher Zweck die Lust sey. So seyen die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen, und die Zwecke für das Handeln. Wir leben, indem wir ihnen folgen, auf die Evidenz (ἐναργείᾳ) und die Befriedigung (εὐδοκήσει) achtend: auf jene nach den theoretischen Anschauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), auf diese nach dem Angenehmen." [1] Als Zweck ist nämlich die Empfindung nicht mehr die gleichgültige Verschiedenheit der vielerlei sinnlichen Affectionen (τὰ ἄλλα πάθη), sondern die Entgegensetzung des Begriffs, als die positive oder negative Beziehung auf den Gegenstand des Thuns, welche eben das Angenehme oder Unangenehme ist.

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Bestimmungen das Haupt-Interesse ausmachen, um das es sich in den vielen sich ausbildenden Sokratischen Schulen, ausgenommen bei Plato und Aristoteles, überall handelt, besonders bei den Stoikern, Neuakademikern u. s. w. Der eine Punkt nämlich ist die Bestimmung selbst im Allgemeinen, — das Kriterium: der zweite, was die Bestimmung für das Subject sey. Und es kommt so die Vorstellung von dem Weisen vor: Was der Weise thue, wer der Weise sey u. s. f. Warum diese zwei Ausdrücke jetzt so häufig hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Einerseits ist jetzt das Interesse, einen Inhalt für das Gute zu finden; denn sonst kann man Jahre lang darüber schwatzen. Diese nähere Bestimmung des Guten ist nun eben das Kriterium. Andererseits tritt das Interesse des Subjects hervor; und das ist die Folge der durch Sokrates bewirkten Umkehrung des Griechischen Geistes. Wenn die Religion, die Verfassung, die Gesetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes Eins mit denselben sind, so wird nicht

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 191, 199—200.

die Frage aufgeworfen: Was hat das Individuum für sich zu thun? In einem gesitteten, religiösen Zustande findet es vielmehr die Bestimmung des Menschen in dem Vorhandenen gegeben; und diese Sitten, Religion und Gesetze sind auch in ihm vorhanden. Wenn hingegen das Individuum nicht mehr in der Sitte seines Volkes steht, sein Substantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Gesetzen u. s. f. seines Landes: so findet es nicht mehr vor, was es will, und befriedigt sich nicht mehr in seiner Gegenwart. Ist dieser Zwiespalt aber entstanden, so muß das Individuum sich in sich vertiefen, und da seine Bestimmung suchen. Dieß ist nun näher die Ursache davon, daß die Frage hervortritt: Was ist für das Individuum das Wesentliche? Wonach soll es sich bilden, wonach streben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgestellt, und dieß ist hier dann der Weise; das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt, ist die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns, die als allgemeines Wesen aufgefaßt wird. Es ist derselbe Standpunkt, wie wenn es jetzt heißt: Was kann ich wissen? Was soll ich glauben? Was darf ich hoffen? Was ist das höchste Interesse des Subjects? Nicht: Was ist Wahrheit, Recht, allgemeiner Zweck der Welt? Sondern, statt nach der Wissenschaft des an und für sich Objectiven, wird gefragt: Was ist wahr und recht, insofern es Einsicht und Ueberzeugung des Individuums, sein Zweck und eine Weise seiner Existenz ist? Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikureern u. s. w., aber begrifflos. Denn es handelt sich nicht um den weisen Mann, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dieß: Das Allgemeine ist das Gute; die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, als eine einzelne Existenz und unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun Beides zusammen? Die jetzt auftretenden und folgenden philosophischen Schulen haben diesen Zusammenhang beider Bestimmungen, die höher Seyn und Denken sind, aufgestellt.

b. Theodorus.

Von den spätern Cyrenaikern ist noch erstlich **Theodorus** zu erwähnen, der sich dadurch berühmt gemacht hat, daß er das Daseyn der Götter längnete und deßwegen aus Athen verbannt wurde. Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, noch eine speculative Bedeutung haben; denn die positiven Götter, die Theodorus längnete, sind selbst kein Gegenstand der speculativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorstellung dessen, was dem Bewußtseyn das Wesen war, mehr das **Allgemeine** hineinbrachte, indem „er **Freude** und **Leid** als den Endzweck bestimmte: so aber, daß jene dem **Verstande** zugehöre, dieses dem Unverstande. Das Gute bestimmte er als Verstand und **Gerechtigkeit**, das Böse aber als das Entgegengesetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig." [1] Wenn dieß zum Bewußtseyn kommt, daß die einzelne sinnliche Empfindung, wie sie unmittelbar ist, nicht als Wesen zu betrachten ist: so wird dann gesagt, sie müsse mit Verstand genossen werden; d. h. eben die Empfindung als das, was sie ist, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung, theoretisch oder praktisch, ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dieß oder jenes Einzelne; die Beurtheilung dieses Einzelnen wird daher nothwendig, d. h. dasselbe muß in der Form der Allgemeinheit betrachtet werden, und somit kommt diese nothwendig wieder herein. Dieß Hinausgehen über die Einzelnheit ist aber die Bildung, welche eben, durch die Beschränkung der einzelnen Empfindungen und Vergnügen, dieselben harmonisch machen will, wenn sie auch zunächst nur dieß berechnet, wobei größeres Vergnügen zu finden sey. Auf die Frage nun, welches unter den vielen Vergnügen, die ich als ein Vielseitiger genießen kann, dasjenige sey, worin die größte Harmonie mit **mir** ist, ich also die größte Befriedigung finde, muß geantwortet werden: Die größte Harmonie mit mir ist nur in der Uebereinstimmung meines besondern Daseyns und Bewußtseyns mit meinem wesentlichen, sub-

[1] Diog. Laërt. II, 97—98 (101—102).

stantiellen Seyn. Dieß faßte Theodorus nun als Verstand und Gerechtigkeit, damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sey. Wenn aber gesprochen wird, daß die Glückseligkeit mit Ueberlegung gesucht werden müsse: so sind dieß leere Worte, und ein gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung, worin die Glückseligkeit enthalten ist, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine, der Verstand, hängt also, als eine leere Form, an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte; und so unterschied Theodorus das Gute, seiner Form nach, vom Zweck, als dem Guten seiner Natur und seinem Inhalte nach.

c. Hegesias.

Merkwürdig ist deßwegen, daß ein anderer Cyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung, und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist und ebensowohl das Angenehme als das Unangenehme in sich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffaßte und mehr geltend machte, so verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelnheit, und damit verschwand in der That das Cyrenaische Princip. Es kam ihm zum Bewußtseyn, daß die einzelne Empfindung nichts an sich sey; und indem er dennoch das Vergnügen zum Zwecke machte, so ist es ihm das Allgemeine gewesen. Ist das Vergnügen aber Zweck, so ist nach dem Inhalt zu fragen; untersucht man nun diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt ein besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist, also der Dialektik anheimfällt. Bis zu dieser Consequenz des Gedankens hat Hegesias das Cyrenaische Princip verfolgt. Jenes Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören: „daß es keine vollkommene Glückseligkeit gebe. Der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt, und die Seele leide da mit; es sey deßwegen gleichgültig, das Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sey nichts angenehm oder unangenehm.“ D. h. eben das Kriterium des

Angenehmen und Unangenehmen, indem die Allgemeinheit daran herausgehoben wird, ist so selber ganz unbestimmt gemacht, und, weil es dann keine objective Bestimmtheit in sich selber hat, ein leeres Wort geworden; vor dem Allgemeinen, was so festgehalten ist, schwindet die Summe aller Bestimmtheiten, die Einzelnheit des Bewußtseyns als solche, hiermit aber überhaupt selbst das Leben als unwesentlich. „Die Seltenheit, Neuheit oder der Ueberdruß des Vergnügens erzeuge in Einigen Vergnügen, in Andern Mißvergnügen. Armuth und Reichthum habe keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir sehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen, als die Armen. Ebenso sey Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme. Nur dem Thoren könne daran gelegen seyn, zu leben, dem Weisen sey dieß gleichgültig," und er mithin unabhängig. „Der Weise handele nur um sein selbst willen; er halte keinen Anderen seiner gleich würdig. Denn wenn er auch von Andern die größten Vortheile erlange, so komme dieß dem nicht gleich, was er sich selbst giebt. Hegesias und seine Freunde hoben auch die Empfindung auf, weil sie keine genaue Erkenntniß gebe;" was im Ganzen skeptisch ist. „Sie sagen ferner noch: Zu thun sey, was mit Gründen das Beste scheint. Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn Niemand fehle freiwillig, sondern durch eine Leidenschaft überwältigt. Der Weise hasse nicht, sondern belehre vielmehr: sein Bestreben gehe überhaupt nicht sowohl darauf, Güter zu erlangen, als die Uebel zu fliehen; denn sein Zweck sey, ohne Beschwerde und Leid zu leben." [1] Diese Allgemeinheit, welche aus dem Princip der Freiheit des individuellen Selbstbewußtseyns hervorging, sprach Hegesias als den Zustand der vollkommenen Gleichgültigkeit des Weisen aus; — eine Gleichgültigkeit gegen Alles, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Art werden hinaus gehen sehen, und die ein Aufgeben aller Realität, das gänz-

[1] Diog. Laërt. II, 93—95.

liche Insichzurückgehen des Lebens ist. Es wird erzählt, daß dem Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und einem solchen Ueberdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen. [1]

d. Anniceris.

Noch wird Anniceris und seine Anhänger angeführt, welche die Bestimmtheit des Princips der Cyrenaischen Schule eigentlich ganz verlassen, und damit der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben haben. Es wird nämlich von ihnen angeführt, daß „sie Freundschaft im gemeinen Leben, so wie Dankbarkeit, Ehrfurcht gegen Eltern, und für's Vaterland etwas zu thun, zugestanden haben. Und obschon der Weise sich dadurch Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich seyn, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sey nicht um des Nutzens willen allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens; und aus Liebe zum Freunde seyen auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen.“ [2] So verliert sich das Allgemeine, theoretisch Speculative in der Schule; sie sinkt herunter, und geht mehr zum Popularen über. Dieß ist also die zweite Wendung, welche der Gang der Cyrenaischen Schule genommen hat, während die erste Wendung das Ueberspringen des Princips selbst war. Eine Weise moralischen Philosophirens entsteht, die späterhin auch bei Cicero und den Peripatetikern seiner Zeit das Uebergewicht hatte; für die Consequenz des Denkens ist da aber kein Interesse mehr.

3. Die Cynische Schule.

Von den Cynikern ist nichts Besonderes zu bemerken, da sie wenig philosophische Ausbildung haben, und es nicht zu einem

[1] Cic. Tusc. Quaest. I, 34; Val. Max. VIII. 9.

[2] Diog. Laërt. II, 96—97.

System der Wissenschaft brachten; sondern erst später wurden ihre Sätze durch die Stoiker zu einer philosophischen Disciplin erhoben. Bei den Cynikern, wie bei den Cyrenaikern, war die Richtung: Zu bestimmen, was dem Bewußtseyn, sowohl für seine Erkenntniß als für seine Handlungen, das Princip seyn sollte. Die Cyniker haben nun auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt, und gefragt: Worin ist es für den individuellen Menschen zu suchen? Wenn die Cyrenaiker aber, ihrem bestimmten Princip nach, das Bewußtseyn seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtseyn machten: so dagegen die Cyniker diese Einzelnheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat; d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges, freies Bewußtseyn bin. Sie stehen so zunächst den Cyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Princip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird, fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Da dieß aber dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseyns ist, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte: so heben sich die Extreme der Cynischen und Cyrenaischen Denkweise durch ihre eigene Consequenz auf, und gehen in einander über. Bei den Cyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtseyn, wonach nichts für mich das Wesen ist; den Cynikern ist es ebenso nur um sich selbst zu thun, und das einzelne Selbstbewußtseyn war gleichfalls Princip. Die Cyniker haben aber, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelnheit, besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse; so daß die Bildung nicht nur zur Gleichgültigkeit dagegen und Unabhängigkeit in sich fortgehe, wie bei den Cyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, und Beschränkung der Bedürfnisse auf das Nothwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Cy-

niker haben also als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur, d. h. eben die wenigsten Bedürfnisse, gesetzt; es ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Gegensatz der Cyniker und Cyrenaiker ebenso zwischen den Stoikern und Epikureern hervortritt. Dieselbe Negation aber, welche die Cyniker zum Princip machten, zeigte sich auch schon in der weitern Ausbildung, die die Cyrenaische Philosophie genommen hat. Wissenschaftliche Wichtigkeit hat die Cynische Schule nicht; sie macht nur ein Moment aus, das nothwendig im Bewußtseyn des Allgemeinen vorkommen muß: daß nämlich das Bewußtseyn sich in seiner Einzelnheit von aller Abhängigkeit der Dinge und des Genusses frei wissen muß. Wer am Reichthume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewußtseyn in der That solche Dinglichkeit oder seine Einzelnheit das Wesen. Allein die Cyniker fixirten jenes negative Moment so, daß sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Ueberflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstracte bewegungslose Selbstständigkeit, die sich mit Genuß, und Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses, und der Beschäftigung, die auf andere Menschen und andere Lebenszwecke geht: sondern darin, daß das Bewußtseyn, in dieser Verwickelung in alle Realität, über ihr steht und frei von ihr ist.

a. Antisthenes.

Antisthenes, ein Athener und Freund des Sokrates, war der Erste, der als Cyniker auftrat. Er lebte zu Athen, und lehrte in einem Gymnasium, das Kynosarges hieß; er ist der einfache Hund (ἁπλοκύων) genannt worden. Seine Mutter war aus Thracien, was ihm oft vorgeworfen wurde; — ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athener, die sich so viel darauf einbilden,

Eingeborne zu seyn, sind um nichts edler, als die eingebornen Muscheln und Heuschrecken. Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet: und ging aus dem Piräus täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören. Er hat mehrere Schriften verfaßt, deren Titel Diogenes erwähnt: und gilt, nach allen Zeugen, als ein höchst gebildeter und strenger Mann.[1]

Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach, indem der Inhalt seiner Lehre beim Allgemeinen stehen bleibt; es ist also überflüssig, etwas Näheres davon anzuführen. Er giebt allgemeine Regeln, die in dergleichen schönen Redensarten bestehen, wie: „daß die Tugend sich selbst genüge, und nichts bedürfe als der Charakter-Stärke des Sokrates. Das Gute sey schön, das Böse schimpflich. Die Tugend bestehe in Werken, und bedürfe nicht vieler Gründe, noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sey ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst; denn er besitze Alles, was die Anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sey überall auf der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sey dieß nicht für ein Uebel, sondern für eine Wohlthat anzusehen" u. s. f.[2] Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige Rednerei von dem Weisen anheben, die von den Stoikern, so wie den Epikureern, dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger gemacht worden ist. In diesem Ideale, wo es sich um die Bestimmung des Subjects handelt, wird dann dessen Befriedigung darin gesetzt, seine Bedürfnisse zu vereinfachen. Wenn Antisthenes aber sagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe: so vergißt er, daß er selbst eben durch die Bildung seines Geistes sich diese Unabhängigkeit desselben erworben hat, Allem zu entsagen, was die Menschen begehren. Wir sehen zugleich, daß Tugend jetzt eine andere Bedeutung erhalten hat; sie ist nicht mehr bewußtlose Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der seine Pflichten gegen Vaterland, Stand und

[1] Diog. Laërt. VI, 13, 1—2, 15—18.
[2] Diog. Laërt. VI, 11—12 (104).

Familie so erfüllt, wie diese Verhältnisse es unmittelbar fordern. Das aus sich herausgegangene Bewußtseyn muß jetzt, um Geist zu werden, alle Realität ergreifen und begreifen, d. h. derselben als der seinigen bewußt werden. Solcherlei Zustände aber, die Unschuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, sind Kinderzustände, die jetzt zwar an ihrer Stelle gepriesen werden, aus denen der Mensch jedoch, weil er vernünftig ist, heraustreten muß, um aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit sich wieder zu erschaffen. Die Freiheit und Unabhängigkeit der Cyniker indessen, die nur darin bestand, die Gebundenheit durch Bedürfnisse auf's Aeußerste zu vermindern, ist abstract, indem sie, als negativer Art, wesentlich nur Entsagen seyn sollte. Die concrete Freiheit besteht darin, sich zwar gleichgültig gegen die Bedürfnisse zu verhalten, aber sie nicht zu vermeiden: sondern in diesem Genusse selbst frei zu seyn, und in Sittlichkeit und im Antheil am rechtlichen Leben der Menschen zu verharren. Die abstracte Freiheit giebt dagegen die Sittlichkeit auf, indem das Individuum sich in seine Subjectivität zurückzieht: und ist folglich ein Moment der Unsittlichkeit.

Antisthenes hat noch in dieser Cynischen Philosophie eine edle Gestalt gehabt. Aber dieser Gestalt liegt dann die Rohheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamlosigkeit sehr nahe; und in diese ist der Cynismus auch später übergegangen. Daher erklärt sich der viele Spott, und die Späße auf die Cyniker; und nur die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht sie interessant. Von Antisthenes schon wird erzählt, daß er anfing, auf die äußerliche Aermlichkeit der Lebensweise einen Werth zu legen. Es gehörte zu dem Cynismus eine einfache Garderobe: Ein dicker Prügel vom wilden Oelbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bett bei Nacht war, ein Bettelsack für die nöthigen Lebensmittel, und ein Becher zum Wasser-Schöpfen;[1] — gleichsam das Costüme, wodurch diese Cyniker sich signalisirten. Das, worauf sie den höchsten Werth

[1] Diog. Laërt. VI, 13, 6, 22, 37; Tennemann, Bd. II, S. 89.

legten, ist die Vereinfachung der Bedürfnisse; daß dieß frei mache, erscheint nun leicht plausibel. Denn die Bedürfnisse sind doch wohl eine Abhängigkeit von der Natur, und diese steht der Freiheit des Geistes gegenüber; jene Abhängigkeit auf das Minimum zu reduciren, ist also ein Gedanke, der sich empfiehlt. Aber dieß Minimum ist selbst sogleich unbestimmt; und wenn dieser Werth darauf gesetzt wird, hierbei nur der Natur zu folgen: so wird eben damit ein zu großer Werth auf die natürlichen Bedürfnisse, und auf die Entbehrung der andern, gelegt. Es ist das, was auch im Princip des Mönchswesens vorkommt. Das Negative enthält zugleich eine affirmative Richtung auf das, dem entsagt wird; und die Entsagung, und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird dadurch zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Cyniker erklärt daher schon Sokrates für Eitelkeit. Denn „als Antisthenes ein Loch seines Mantels herauskehrte, sagte Sokrates zu ihm: Ich sehe durch das Loch Deines Mantels Deine Eitelkeit." [1] Die Kleidung ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung, sondern wird durch das Bedürfniß regulirt, das sich von selbst ergiebt: im Norden muß man sich anders kleiden, als im Innern von Africa; ebenso geht man im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand, dem Zufall und der Meinung hingegeben: wie z. B. in neuerer Zeit die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig war. Der Schnitt meines Rocks wird durch die Mode bestimmt, der Schneider wird ihn schon machen; da ist es also nicht meine Sache, etwas zu erfinden, sondern Gottlob haben es schon Andere erfunden. Diese Abhängigkeit von der Gewohnheit, von der Meinung ist zwar noch immer besser, als von der Natur. Es ist aber nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß, indem ja auch die Sache selbst etwas Gleichgültiges ist. Man weiß sich etwas damit, hierin Eigenthümliches zu haben, und will dadurch Aufsehen machen; es ist aber eine

[1] Diog. Laërt. VI, 8; II, 36.

Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin also nicht selbst bestimmen, noch dieß in den Kreis meiner Interessen ziehen: sondern es thun, wie ich es bestimmt finde.

b. Diogenes.

Diogenes von Sinope, der bekannteste Cyniker, hat sich noch mehr als Antisthenes durch seine äußere Lebensweise, so wie durch seine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und sarkastischen Gegenreden ausgezeichnet; er erhielt aber auch oft ebenso passende Antworten. Er ist Hund genannt worden, wie er den Aristipp den königlichen Hund nannte; denn dem Diogenes ist von Gassenjungen geschehen, was dem Aristipp von Königen. Diogenes ist nur durch seine Lebensweise berühmt; bei ihm, so wie bei den Spätern, nahm der Cynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweise, als einer Philosophie an. Er beschränkte sich auf das engste Naturbedürfniß, wollte sich lustig machen über die Anderen, die nicht so dachten als er, und die sich über seine Manier lustig machten. Daß er auch den Becher fortwarf, als er einen Knaben aus den Händen trinken sah, ist bekannt. Keine Bedürfnisse haben, sagte Diogenes, sey göttlich; so wenig als möglich, komme dem Göttlichen am Nächsten. Er hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fässern: und gewöhnlich in der Stoa Jupiters in Athen sich aufgehalten und geschlafen; so daß er sagte, die Athener hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen lassen.[1] Der Gedanke der Cyniker bezieht sich also nicht nur auf die Kleidung, sondern auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart aber, wie die der Cyniker, die ein Resultat der Bildung seyn soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Cyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtseyn stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewußtseyn. Antisthenes und Diogenes haben in

[1] Diog. Laërt. VI, 74, 61, 37, 105, 22.

Athen gelebt, und nur dort existiren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Richtung des Geistes auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich die Bedürfnisse sehr vermehrt, und daraus entsteht nun ein Spalten der allgemeinen Bedürfnisse in viele besondere Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung; dieß gehört der Thätigkeit des Verstandes an, in deren Anwendung der Luxus seine Stelle hat. Moralischer Weise kann man dagegen declamiren, aber in einem Staate müssen alle Anlagen, Richtungen und Weisen ihre vollkommene Breite haben und sich ergehen können; und jedes Individuum kann daran Theil nehmen, so weit es will, nur muß es sich im Ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptsache ist also, keinen größeren Werth darin zu legen, als die Sache erfordert: oder im Allgemeinen keinen Werth darin zu legen, es zu besitzen, noch es zu entbehren.

Von Diogenes sind nur Anekdoten zu erzählen. Auf einer Seereise nach Aegina fiel er Seeräubern in die Hände, und sollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verstehe, erwiederte er, Männern zu gebieten; und gab dem Herold auf, er solle ausrufen: Wer will einen Herrn kaufen? Es kaufte ihn ein gewisser Xeniades aus Korinth, dessen Söhne er unterrichtete und bildete. — Von seinem Aufenthalt in Athen werden besonders viel Geschichten erzählt. Er war dort der Gegensatz der Grobheit und Wegwerfung zu Aristipp's Schmarotzer-Philosophie. Aristipp setzte keinen Werth in seine Genüsse, so wenig als in seine Entbehrungen: Diogenes aber in seine Aermlichkeit. Diogenes wusch einmal seinen Kohl, als Aristipp bei ihm vorüberging, und rief ihm zu: Wenn Du Deinen Kohl selbst zu waschen wüßtest, würdest Du nicht den Königen nachlaufen. Aristipp entgegnete passend: Wenn Du mit Menschen umzugehen wüßtest, würdest Du nicht Kohl waschen. In Plato's Wohnung trat er einst mit schmutzigen Füßen auf die schönen Fußteppiche herum, sagend: Ich trete den Hochmuth des Plato zusammen. Ja, aber mit einem andern Hoch-

muth, erwiederte Plato ebenso passend. Als Diogenes einst ganz vom Regen durchnäßt da stand, und die Umstehenden ihn beklagten, sagte Plato: Wenn Ihr Euch seiner erbarmen wollt, so geht nur weg von hier. Auch hier ist seine Eitelkeit, sich zu zeigen und Bewunderung zu erhaschen, als der Grund hinzuzudenken, welcher ihn dieß thun macht, und der hinwegfallen würde, wenn man ihn verließe. Als er einmal Prügel gekriegt hatte, wie oft die Anekdoten sich da herum drehen, legte er ein großes Pflaster auf seine Wunde, und schrieb die Namen derer darauf, die ihn geschlagen hatten, um sie so dem Tadel Aller auszusetzen. Als junge Leute ihn umstanden, und sagten, wir fürchten, Du möchtest uns beißen, erwiederte er: Seyd ohne Sorgen, der Hund frißt keinen Mangold. Bei einem Essen hat ein Gast ihm, wie einem Hunde, Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepißt, wie ein Hund. Einem Tyrannen, der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen gießen müsse, gab er die gute Antwort: Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodius und Aristogiton gegossen wurden. Er versuchte auch rohes Fleisch zu essen, das ist ihm aber schlecht bekommen; er konnte es nicht verdauen, und starb in einem sehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Straße. [1]

c. Spätere Cyniker.

Antisthenes und Diogenes waren, wie erinnert, sehr gebildete Menschen. Die folgenden Cyniker empören nicht minder durch ein Aeußerstes von Schamlosigkeit, aber waren häufig weiter nichts, als schweinische Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverschämtheit fanden, welche sie gegen Andere bewiesen. Sie sind in der Philosophie keiner weitern Beachtung würdig, und verdienten den Namen Hunde, der dieser philosophischen Schule bei Zeiten gegeben wurde, in vollem Sinne; denn der Hund ist dieß unverschämte

[1] Diog. Laërt. VI, 29—30 (74); II, 68; VI, 26, 41, 33, 45—46, 50, 76—77 (34).

Thier. Krates aus Theben, und Hipparchia, eine Cynikerin, haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager celebrirt.[1] Diese Unabhängigkeit, deren sich die Cyniker rühmten, wird aber vielmehr zur Abhängigkeit; denn während jede andere Sphäre des thätigen Lebens das affirmative Moment der freien Geistigkeit enthält, so heißt Jenes, die Sphäre sich versagen, worin das Element der Freiheit genossen werden kann.

[1] Diog. Laërt. VI, 85, 96—97.

Drittes Kapitel.

Erster Periode dritte Abtheilung: Plato und Aristoteles.

Die Ausbildung der philosophischen Wissenschaft als Wissenschaft, und näher des Sokratischen Standpunkts zur Wissenschaftlichkeit, fängt mit Plato an, und wird von Aristoteles vollendet; sie sind so, wenn irgend welche, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen.

A. Plato.

Plato gehört auch zu den Sokratikern, ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und faßte das Princip desselben, daß das Wesen im Bewußtseyn sey, in seiner Wahrheit auf, indem nach ihm das Absolute im Gedanken, und alle Realität der Gedanke ist: nicht der einseitige Gedanke, oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf Eine Seite tritt, und sich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberstellt; sondern der Gedanke, der in Einer Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, als die Idee eines wissenschaftlichen Ganzen. Während Sokrates also den anundfürsichseyenden Gedanken nur als Zweck für den selbstbewußten Willen aufgefaßt hatte, verließ Plato diesen engen Gesichtspunkt, und erweiterte das bloß abstracte Recht des selbstbewußten Denkens, das Sokrates zum Princip erhoben hatte, zum Gebiete der Wissenschaft; wodurch er eine Construirung und Ableitung aus dem Principe möglich machte, wenn seine Darstellung auch noch nicht wissenschaftlich ist.

Plato ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Phi-

losophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten, für die Bildung und Entwickelung des Geistes, den bedeutendsten Einfluß gehabt haben. Denn das Eigenthümliche der Platonischen Philosophie ist eben diese Richtung auf die intellectuelle, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseyns in das geistige Reich; so daß das Geistige, was dem Denken angehört, in dieser Gestalt für das Bewußtseyn Wichtigkeit bekommt, und darin eingeführt wird, so wie umgekehrt das Bewußtseyn einen festen Fuß in diesem Boden faßt. Indem nun auch die christliche Religion dieß hohe Princip, daß das innere geistige Wesen des Menschen sein wahrhaftes Wesen ist, wenn gleich in ihrer eigenthümlichen Weise als die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, zum allgemeinen Princip gemacht hat: so hat eben Plato und seine Philosophie den größten Theil daran gehabt, daß jene zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden ist, da er ja schon den großen Anfang dazu gemacht hatte.

Vorher haben wir seiner Lebensumstände zu erwähnen. Plato war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des Peloponnesischen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb. Er war hiernach 39 oder 40 Jahre jünger, als Sokrates. Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodrus her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab. Der Vatersbruder von seiner Mutter war jener berühmte Kritias, der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umging, und der talentvollste, geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhaßteste unter den dreißig Tyrannen Athens war (s. oben, S. 77). Kritias wird mit dem Cyrenaiker Theodorus und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesläugner aufgeführt; Sextus Empirikus (adv. Math. IX, 51—54) hat uns ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte aufbewahrt. Plato nun, aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen, fehlten die Mittel seiner Bildung nicht; er erhielt durch

die angesehensten Sophisten eine Erziehung, welche in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Plato; in seiner Familie hieß er Aristokles. Einige schreiben seinen Namen der Breite seiner Stirn, Andere dem Reichthum seiner Rede, Andere der Wohlgestalt seiner Figur zu. [1]

In seiner Jugend cultivirte er die Dichtkunst, und schrieb Tragödien — wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen —, Dithyramben und Lieder. Von den letzten sind uns in der Griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter andern ein bekanntes Epigramm an einen Aster, einen seiner besten Freunde, das einen artigen Gedanken enthält, der sich auch in Shakespeare's Romeo und Julia findet:

> Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel
> Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu sehn. [2]

Er dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen. In seinem zwanzigsten Jahre wurde er aber von seinem Vater zu Sokrates gebracht, und hatte acht Jahre mit ihm Umgang. Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen, und der jetzt mit den lieblichsten Gesängen zum Himmel aufgeflogen sey. Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die der stillen Größe Plato's, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit, von seinen Zeitgenossen und den Spätern zu Theil geworden ist, und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato indessen nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den ältern Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles (Met. I, 6) giebt an, daß er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, mit Kra-

[1] Diog. Laërt. III, 1—4 (Tennemann, Bd. I, S. 416; II, S. 190).
[2] Diog. Laërt. III, 5, 29.

tylus umgegangen, und in die Herakliteische Lehre eingeweiht worden sey. Er studirte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoreer, und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Dichtkunst und Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athener erfüllte er, wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben. [1]

Wir haben schon (S. 105) erwähnt, daß Plato nach der Hinrichtung des Sokrates, wie viele andere Philosophen, aus Athen floh, und sich zu Euklid nach Megara begab. Von dort ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Cyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte, den er auch in mehrern seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des Delischen oder Delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und sich, ähnlich dem Pythagoreischen Lehrsatze, auf den Cubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Cubus gleich sey der Summe von zwei gegebenen Cubis. Dieses erfordert eine Construction durch zwei Curven. Bemerkenswerth ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben: es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. Von Cyrene ging Plato nach Italien und Aegypten. In Groß-Griechenland lernte er Theils die Pythagoreer der damaligen Zeit, Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, Philolaus und Andere kennen, Theils kaufte er die Schriften der ältern Pythagoreer um schweres Geld ein. Auf Sicilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. Nach Athen zurückgekehrt, trat

[1] Plat. Epist. VII, p. 324—326 (p. 428—431); Diog. Laërt. III, 5—6, 8.

er als Lehrer, sich mit seinen Schülern unterhaltend, in der Akademie auf, einem zur Ehre des Heros Akademus angelegten Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasium befand.[1] Aber Plato ist der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros, an dessen Stelle er sich setzte, verdunkelt hat, damit dieser unter Plato's Schutz auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Plato durch ein zweimaliges Reisen nach Sicilien zu Dionysius dem Jüngern, dem Herrscher von Syrakus und Sicilien. Diese Verbindung mit Dionysius war das bedeutendste oder einzige äußere Verhältniß, in welches Plato trat, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Der nächste Anverwandte des Dionysius, Dion, und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionysius, trugen sich mit der Hoffnung, daß Dionysius, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen, und in den sie den Begriff der Philosophie und die Achtung für dieselbe gelegt, und ihn sehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — daß Dionysius durch die Bekanntschaft mit Plato sehr viel gewinnen würde, und seine noch ungebildete Natur, die nicht bös schien, durch Plato's Idee von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, daß diese durch ihn in Sicilien zur Realisirung käme. Plato ließ sich, Theils durch die Freundschaft Dions, Theils besonders, weil er selbst die höhere Hoffnung hegte, durch Dionysius eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen, zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reisen. Oberflächlich angesehen, scheint die Vorstellung von einem jungen Fürsten, neben dem ein weiser Mann steht, der ihn durch seinen Unterricht inspirirt, recht plausibel, und ist in hundert politischen Romanen zum Grunde gelegt; sie ist aber in sich hohl. Dionysius fand wohl viel Gefallen an

[1] Diog. Laërt. III, 6—7, 9, 18—21; Plat. Epist. VII, p. 326—327 (p. 431—433).

[2] Diog. Laërt. III, 21—23.

Plato, und faßte eine solche Achtung zu ihm, daß er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden; allein dieß hielt nicht lange aus. Dionysius war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind: sondern nur den Schein davon haben, und ohne festen Charakter sind; — ein Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tags die Ironie eine Person auf das Theater bringt, die tüchtig und vortrefflich zu seyn meint, und doch nur ein Lump ist. Und damit kann auch nur ein solches Verhältniß vorgestellt werden, denn nur die Halbheit läßt sich leiten; aber eben diese Halbheit ist es auch, die, indem sie die Veranlassung zu einem solchen Plane giebt, ihn selbst zugleich unausführbar macht. Der Unwille brach äußerlich in ein Zerfallen der Persönlichkeiten gegen einander aus: Dionysius zerfiel in Mißhelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte, und Dionysius nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck gründet, fähig war, als er Theils nur persönliche Zuneigung zu Plato gefaßt hatte, Theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysius konnte es jedoch nicht erlangen, daß Plato sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und dieß war eine Zumuthung, die bei diesem keinen Eingang fand. [1]

Plato reiste daher ab; nach der Trennung fühlten jedoch Beide das Bedürfniß, sich wieder zu vereinigen. Dionysius rief ihn zurück, um eine Versöhnung herbeizuführen; denn er konnte es nicht ertragen, sich Plato nicht haben fest verbinden zu können: vorzüglich fand es Dionysius unerträglich, daß derselbe nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen seiner Familie und des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoreer aus Tarent nach, an die sich Dionysius gewendet hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysius mit Dion und

[1] Plat. Epist. VII, p. 327—330 (p. 433—439); III, p. 316—317 p. 410—411).

Plato interessirten; ja sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysius konnte die Anwesenheit des Plato ebenso wenig, als seine Abwesenheit ertragen; und durch die erstere fühlte er sich genirt. War auch durch Plato und Dionysius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft in ihm angefacht, und er dadurch gebildet worden, so konnte er doch nicht ins Tiefere gebracht werden. Seine Theilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich, als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst; und indem er Alles seyn wollte, Dichter, Philosoph und Staatsmann, so konnte er es nicht aushalten, von Andern geleitet zu seyn. Es begründete sich also kein tieferes Verhältniß, sondern abwechselnd näherten sie sich wieder und trennten sich von Neuem; so daß auch der dritte Aufenthalt in Sicilien mit Kaltsinnigkeit endigte, und das Verhältniß sich nicht herstellte. Dieses Mal stieg sogar die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, daß, als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysius mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysius ihm die Gelegenheit dazu benahm, und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen: bis endlich die Pythagoreer von Tarent eintraten,[1] den Plato von Dionysius zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umstand mitwirkte, daß Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu stehen.[2] So scheiterten Plato's Hoffnungen; denn es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen.

Später schlug Plato es daher andern Staaten, die sich aus-

[1] Diesen Umstand verlegt Diogenes Laertius am angeführten Orte (III, 21—22) nicht, wie der Verfasser der Platonischen Briefe, in die Zeit der zweiten Reise des Plato zu Dionysius dem Jüngern, also seines dritten Aufenthalts in Sicilien, sondern in die zweite Reise des Plato nach Sicilien überhaupt, welche seinem ersten Aufenthalt bei Dionysius dem Jüngern entspricht. Anm. d. Herausgebers.

[2] Plat. Epist. VII, p. 337—342 (p. 453—461), p. 344—350 (p. 466—477); III, p. 317—318 (p. 411—415).

drücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter andern den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, selber ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele Griechische Staaten nicht mehr mit ihren Verfassungen zurecht zu kommen wußten, ohne etwas Neues finden zu können. [1] Jetzt, in den letzten dreißig Jahren, [2] hat man auch viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, da es nicht Individuen sind, die sie machen, sondern sie ein Geistiges, ein Göttliches ist, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn solche Gedanken etwas bedeuten, d. h. realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Product dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon und Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu bewerkstelligen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums, — [3] ein Princip, das wir später noch bei seiner praktischen Philosophie betrachten werden. So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis ins erste Jahr der 108. Olympiade (348 v. Chr. Geb.): und starb an seinem Geburtstage, bei einem Hochzeitsschmause, im 81. Jahre seines Alters. [4]

Wir haben zuerst von der unmittelbaren Weise zu sprechen, in der Plato's Philosophie uns hinterlassen ist: und das sind die Schriften, die wir von ihm haben; sie sind ohne Zweifel eines

[1] Plat. Epist. VII, p. 326 (p. 431).

[2] Aus den Vorlesungen von 1825.

[3] Diog. Laërt. III, 23 (Menag. ad h. l.); Aelian. Var. Histor. II, 42; Plutarch. ad principem ineruditum, init. p. 779 ed. Xyl.

[4] Diog. Laërt. III, 2; Bruckeri Hist. crit. philos. T. I, p. 653.

der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus dem Alterthum aufbewahrt hat. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert, als dadurch, daß diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hinein getragen, unvermögend, das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Plato's Philosophie angesehen, was in der That der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise; eigentlich aber erschwert nur Unkenntniß der Philosophie die Auffassung der Platonischen Philosophie. Form und Inhalt dieser Werke sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen, einerseits was wir in ihnen von Philosophie zu suchen haben und finden können: und eben damit andererseits, was der Platonische Standpunkt nicht leistet, weil seine Zeit überhaupt es nicht leisten kann. So kann es seyn, daß sie das Bedürfniß, mit dem wir zur Philosophie treten, sehr unbefriedigt lassen; es ist aber immer besser, sie befriedigen uns im Ganzen nicht, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Plato's Standpunkt ist bestimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen; denn die Vernunft macht jetzt höhere Anforderungen. Ihn zum Höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, — dieß gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmüthig von ihm sich zurückzuflüchten. Man muß über Plato stehen: d. h. das Bedürfniß des denkenden Geistes unserer Zeit kennen, oder vielmehr dieß Bedürfniß haben. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Comptoirs, oder, idyllisch, des Bohnen-

pflanzens — zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen und keine Notiz von ihr nehmen: so in der Philosophie ist zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur Platonischen Philosophie.[1] Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht die Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu Plato zurückzukehren, um aus ihm die Idee der speculativen Philosophie wieder zu lernen; aber es ist eine Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit und Vortrefflichkeit. Vollends das Literarische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Neben-Dialoge ächt seyen (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel seyn), ist für Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik unserer Zeit an.

Es ist dann aber allerdings auch die Beschaffenheit der Platonischen Werke selbst, welche in ihrer Vielseitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophirens darbietet: und so zu einer ersten Schwierigkeit wird, die dem Verständniß der Platonischen Philosophie entgegensteht. Hätten wir noch die mündlichen Reden (*ἄγραφα δόγματα*) Plato's unter dem Titel „Ueber das Gute" (*περὶ τἀγαθοῦ*), die seine Schüler verzeichnet haben, und Aristoteles in seinem Werke „Von der Philosophie" oder „Von den Ideen" oder „Vom Guten" (worüber Brandis geschrieben hat) citirt und vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die Platonische Philosophie abhandelt: so würden wir dann Plato's Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben, weil er darin systematischer verfuhr.[2] So aber haben wir nur seine Dialoge; und diese Gestalt erschwert es uns, sogleich eine bestimmte Vorstellung von seiner Philosophie zu gewinnen. Die Form des Dialogs enthält

[1] Vergl. Th. I, S. 61—63.

[2] Brandis: De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive philosophia, p. 1—13. (Vergl. Michelet: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique, 1835, p. 28—78.)

Anm. d. Herausgebers.

nämlich sehr heterogene Elemente, worin eigentliches Philosophiren über das absolute Wesen, und das Vorstellen von demselben mannigfaltig vermischt ist; und dieß macht eben jene Verschiedenseitigkeit der Platonischen Werke aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die seyn, daß man exoterische und esoterische Philosophie unterscheidet. Tennemann (Band II, S. 220) sagt: „Plato bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war." Wie einfältig! Das sieht so aus, als sey der Philosoph im Besitz seiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge; die philosophische Idee ist aber ganz etwas Anderes, und besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände expliciren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit Einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mittheilung der Idee gehört Geschicklichkeit; diese bleibt immer etwas Esoterisches, und man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Speculation Plato's zu erfassen, drittens nicht die äußerliche Seite gerechnet werden, daß Plato in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend einführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung sey. Wegen dieses historischen Umstands, der auch der Vielseitigkeit des Plato anzugehören scheint, ist allerdings von Alten und Neuern viel darüber gesprochen worden, er habe nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates

besonders vorgestellt: von diesem oder jenem Sophisten viel in seine Dialoge aufgenommen, und offenbar viele ältere Philosopheme, vornehmlich Pythagoreische, Heraklitische und Eleatische vorgetragen, bei deren letztern sogar die Eleatische Weise der Behandlung sehr hervortrete; so daß diesen Philosophien zum Theil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Plato angehöre, — es also nöthig wäre, dabei deßwegen zu unterscheiden, was ihm eigenthümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinstimmen. Bei Sokratischen Dialogen, wie sie Cicero giebt, kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede seyn; und diese Schwierigkeit ist nur scheinbar. Aus den Dialogen des Plato geht seine Philosophie ganz deutlich hervor; denn sie sind nicht so beschaffen, wie die Unterredung Mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wo dann der Eine dieß, der Andere jenes meint, und bei seiner Meinung bleibt. Sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vorkommt, wird untersucht, und es ergiebt sich ein Resultat als das Wahre: oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Plato angehört. Was also von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Plato angehöre, bedarf keiner weitern Untersuchung. Ferner ist aber zu bemerken, daß, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vorhergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muß, — daß ihm das eigenthümlich angehört, wie er sie weiter fortgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes, als ein Kunstwerk; und selbst an diesem ist es die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von Andern empfangen hat und wieder ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen, und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; der unmittelbaren Einfälle und eigenthümlichen Erfindungen können dabei unendlich viele seyn. Aber die Philosophie hat Einen Ge-

danken, Ein Wesen zum Grunde liegen; und an die Stelle der frühern wahren Erkenntniß desselben kann nichts Anderes gesetzt werden, sondern sie muß in den Spätern ebenso nothwendig vorkommen. Ich habe daher auch schon bemerkt (Th. 1, S. 184), daß Plato's Dialoge nicht so anzusehen sind, als ob es ihm darum zu thun gewesen sey, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch als ob seine Philosophie eine eklektische Philosophie sey, die aus ihnen bestehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstracten einseitigen Principien jetzt auf concrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir bereits (Th. I, S. 48), daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre concret ist. Das Concrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Principen; diese, um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtseyn zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt werden. Dadurch erhalten sie denn allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dieß vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie als Momente seines höhern Princips auf. In der Platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in Plato's tieferes Princip, und darin vereinigt. Dieß Verhältniß ist, daß die Platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist: also, als Resultat, die Principien der andern in sich befaßt. Häufig hat Plato nichts Anderes gethan, als die Philosophien Aelterer exponirt; und seiner ihm eigenthümlichen Darstellung gehört nur dieß an, sie erweitert zu haben. Sein Timäus ist nach allen Zeugnissen [1] die Erweiterung einer Pythagoreischen Schrift, die wir auch noch haben; und ebenso ist bei Parmenides seine Erweiterung der Art, daß sein Princip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

[1] Scholia in Timaeum, p. 423—424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II).

Nach Beseitigung dieser beiden letzten Schwierigkeiten ist, zur Lösung der ersten, zuvörderst die Form zu charakterisiren, in der Plato seine Ideen vorgetragen hat; andern Theils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die Form der Platonischen Philosophie ist bekanntlich die dialogische. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend: doch muß man nicht, wie häufig geschieht, dafür halten, daß sie die vollkommenste Form der philosophischen Darstellung sey; sie ist eine Eigenthümlichkeit Plato's, und als Kunstwerk allerdings werth zu achten.

Zur äußern Form gehört zunächst die Scenerie und das Dramatische. Plato macht seinen Dialogen eine Umgebung von Wirklichkeit des Locals und dann auch der Personen, und geht von einer individuellen, diese Personen zusammenführenden Veranlassung aus, die für sich schon sehr lieblich und offen ist. Die Hauptperson ist Sokrates; von den Andern sind uns Viele bekannte Sterne, wie Agathon, Zeno, Aristophanes u. s. w. Wir werden zu einem Orte: im Phädrus (p. 229 Steph.; p. 6 Bekk.) zum Platanenbaum, zum klaren Wasser des Ilyssus, durch welchen Sokrates und Phädrus hindurchgehen; in andern Dialogen zu den Hallen der Gymnasien, zur Akademie, zu einem Gastmahle geführt. Dadurch, daß Plato selbst nie namentlich auftritt, sondern lauter andern Personen seine Gedanken in den Mund legt, wälzt er alles Thetische, Dogmatisirende völlig ab; und wir sehen ebenso wenig ein darstellendes Subject auftreten, als in der Geschichte des Thucydides oder im Homer. Xenophon läßt Theils sich selbst auftreten, Theils kehrt er überall das Absichtliche heraus, die Lehrweise und das Leben des Sokrates durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Plato ist dagegen Alles ganz objectiv und plastisch; und er wendet eine große Kunst an, das Vorgetragene weit von sich zu entfernen, oft sogar in die dritte oder vierte Person hinauszuschieben.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht ferner die edelste Urbanität gebildeter Menschen; man lernt daraus die Feinheit des Betragens, und sieht

den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus, und enthält etwas mehr, einen Ueberfluß, nämlich noch Bezeugungen von Achtung, Ausdruck von Vorzug und Verpflichtungen; Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit, und liegt dieser zu Grunde. Die Urbanität bleibt aber dabei stehen, einem Jeden, mit dem man spricht, die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart und Meinungen, so wie das Recht, sich zu äußern, einzuräumen: so daß man in seiner Gegenäußerung und seinem Widerspruch diesen Zug ausdrückt, sein eigenes Sprechen gegen das Aeußern des Andern für ein subjectives zu halten; denn es ist eine Unterredung, wo Personen als Personen auftreten, nicht die objective Vernunft sich mit sich bespricht. Bei aller Energie der Aeußerung ist dann dieß immer anerkannt, daß der Andere auch eine denkende Person ist: wie man denn überhaupt nicht vom Dreifuß versichern, noch dem Andern über den Mund fahren muß. Diese Urbanität ist aber nicht Schonung, sondern vielmehr die größte Offenheit und Freimüthigkeit; und dieß macht eben die Anmuth der Dialoge Plato's aus.

Dieser Dialog ist endlich keine Conversation, in der, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang hat und haben soll, ohne daß die Sache erschöpft wäre. Wenn man sich bloß unterhalten will, so wird die Zufälligkeit und Willkühr der Einfälle zur Regel gemacht. In der Einleitung freilich haben die Dialoge Plato's zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, mithin die Gestalt zufälligen Fortgangs, indem er den Sokrates von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen ausgehen läßt (S. 52); aber später werden diese Dialoge Entwickelung der Sache, worin das Subjective der Conversation verschwindet, indem sich im Ganzen ein schöner consequenter dialektischer Fortgang findet. Sokrates redet, leitet ab, geht für sich in seinem Raisonnement fort, zieht ein Resultat, und giebt diesem Allen nur die äußere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; denn die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, daß der Andere nur durch Ja oder

Nein antwortet. Der Dialog scheint das Zweckmäßigste zu seyn, ein Raisonnement darzustellen, weil es hin und her geht; diese seine verschiedenen Seiten werden nun an verschiedene Personen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat aber den Nachtheil, daß der Fortgang von der Willkühr herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs bleibt daher immer, daß die Sache auch hätte anders ausfallen können. In den Platonischen Dialogen ist diese Willkühr jedoch nur scheinbar vorhanden; denn sie ist zugleich dadurch entfernt, daß die Entwickelung nur Entwickelung der Sache ist, und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind, wie wir schon (S. 57) bei Sokrates sahen, plastische Personen der Unterredung; es ist Einem da nicht um seine Vorstellung zu thun, oder, wie die Franzosen sich ausdrücken, pour placer son mot. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben sind, so in diesen Dialogen; denn der Autor läßt die Antworter sprechen, was er will. Die Frage ist dabei so auf die Spitze gestellt, daß nur eine ganz einfache Antwort möglich ist; und das ist eben das Schöne und Große dieser dialogischen Kunst, wodurch sie zugleich unbefangen erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Aeußerlichen der Persönlichkeit zunächst, daß die Platonische Philosophie sich nicht für sich als ein eigenthümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt; sondern sie läßt sich Theils auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt, wie Sokrates, Theils auf die Sophisten, Theils auch auf frühere Philosophen ein, und erinnert ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewußtseyns. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir in dieser Weise nicht finden. Darin liegt freilich eine Unbequemlichkeit für's Uebersehen, indem kein Maaßstab vorhanden ist, ob der Gegenstand erschöpft sey oder nicht. Nichtsdestoweniger ist Ein Geist, Ein bestimmter Standpunkt der Philosophie darin enthalten, wenn auch der Geist nicht in der bestimmten Form hervortritt, die wir fordern. Die philosophische Bildung Plato's, so wie die allgemeine Bildung seiner Zeit, war

noch nicht für eigentliche wissenschaftliche Werke reif; die Idee war noch zu frisch und neu, und erst bei Aristoteles ist sie zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung gediehen.

Mit diesem Mangel Plato's in der Form seiner Darstellung hängt dann auch ein Mangel in Ansehung der concreten Bestimmung der Idee selbst zusammen, indem die verschiedenen Elemente der Platonischen Philosophie, die in diesen Dialogen dargestellt werden, nämlich die bloßen Vorstellungen vom Wesen und das begreifende Erkennen desselben, überhaupt selbst in einer ungebundenern popularen Weise vermischt sind, so daß besonders jene zu einer mythischen Darstellung fortgehen; — eine Vermischung, welche für diesen Anfang der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt nothwendig ist. Plato's erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem speculativen Begriffe; aber er fing dieß Durchdringen nur erst an, und umfaßte noch nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe: oder das Erkennen, das in Plato erschien, realisirte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, Theils daß die Vorstellung des Wesens sich wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgesprochen wäre, daß der Begriff allein das Wesen ist: so daß wir Plato von Gott und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge sprechen sehen, aber getrennt, oder in einer Verbindung, worin Beides getrennt scheint, und Gott als unbegriffenes Wesen der Vorstellung angehört. Theils tritt, für die weitere Ausführung und Realität, die bloße Vorstellung ein: an die Stelle des Fortgehens im Begriffe Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung, oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, die zwar durch den Gedanken bestimmt sind, aber ohne daß dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, sondern überhaupt so, daß das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt ist; es werden z. B. sinnliche Erscheinungen des Körpers, der Natur aufgenommen, und Gedanken darüber, die sie

11 *

gar nicht so erschöpfen, als wenn sie durch und durch gedacht wären, und der Begriff selbstständig an sich selbst fortginge.

Dieß in Beziehung auf's Auffassen der Platonischen Philosophie betrachtet, so geschieht es, um dieser beiden Umstände willen, daß entweder zu viel oder zu wenig in ihr gefunden wird. Zu viel finden die Aelteren, die sogenannten Neuplatoniker, welche Theils, wie sie die Griechische Mythologie allegorisirten und als einen Ausdruck von Ideen darstellten — was die Mythen allerdings sind —, ebenso die Ideen in den Platonischen Mythen erst herausgehoben haben, und diese damit erst zu Philosophemen machten (denn darin besteht allein das Verdienst der Philosophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes ist): Theils, was in der Form des Begriffes bei Plato ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens — z. B. die Wesenlehre im Parmenides für Erkenntniß Gottes — nahmen, als habe Plato selbst es nicht davon unterschieden. Es ist aber in den Platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung, als solche, aufgehoben: oder nicht gesagt, daß diese Begriffe ihr Wesen sind; oder sie sind nicht mehr als eine Vorstellung für Plato, nicht Wesen. Zu wenig finden die Neueren besonders; denn diese hingen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, und sehen in ihr Realität. Was in Plato Begriffenes oder rein Speculatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstracten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten: dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann (Bd. II, S. 376) und Andern eine steife Zurückführung der Platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Beweise vom Daseyn Gottes.

Wie sehr also auch die mythische Darstellung der Philosopheme an Plato gerühmt wird, und das Anziehende seiner Dialoge ausmacht, so ist sie doch eine Quelle von Mißverständnissen; und es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind zwar durch die mythische Dar-

stellung dem Verständniß näher gebracht, dennoch ist sie nicht die wahrhafte Weise der Darstellung; Philosopheme sind Gedanken, die, um rein zu seyn, als solche vorgetragen werden müssen. Der Mythus ist immer eine Darstellung, welche, als die ältere, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; darin liegt aber eine Ohnmacht des Gedankens, der sich noch nicht für sich festzuhalten weiß, und so noch nicht der freie Gedanke ist. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts, indem sie reizt und anlockt, sich mit Inhalt zu beschäftigen; als Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalten kann sie aber nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Ist der Begriff dann erwachsen, so bedarf er der Mythe nicht mehr. Oft sagt Plato, es sey schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher einen Mythus aufstellen; leichter ist dieß allerdings. Auch sagt Plato von einfachen Begriffen, daß sie abhängige, vorübergehende Momente seyen, die ihre letzte Wahrheit in Gott haben; und indem er nun von diesem zuerst spricht, so ist derselbe eine bloße Vorstellung. So geht die Manier der Vorstellung und die ächt speculative durcheinander.

Um daher die Philosophie Plato's aus seinen Dialogen aufzufassen, ist es unsere Sache, das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst zu unterscheiden; nur dann weiß man, daß Solches, was nur der Vorstellung als solcher, nicht dem Gedanken angehört, nicht das Wesentliche ist. Kennt man aber nicht für sich, was Begriff, was speculativ ist: so ist die Gefahr unabwendlich, daß man, durch diese Mythen veranlaßt, eine ganze Menge Sätze und Theoreme aus den Dialogen zieht, und sie als Platonische Philosopheme aufführt, die für sich gar nicht solche sind, sondern durchaus nur der Weise der Vorstellung angehören. So z. B. bedient sich Plato in seinem Timäus (p. 41 Steph.; p. 43 Bekk.) der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei

gewisse Beschäftigungen gehabt; was ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen ist. Wird es nun aber für ein philosophisches Dogma Plato's genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß höhere Wesen geistiger Art existiren, und bei der Welterschaffung Gott hülfreiche Hand geleistet haben: so steht dieß zwar wörtlich im Plato, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn er in Weise der Vorstellung von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe, so ist dieß ebenso nur im Allgemeinen zu nehmen; aber Plato behauptet damit nicht philosophisch, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sey. Wenn er das Erkennen, das Lernen als eine Wiedererinnerung vorstellt: so kann dieß heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menschen präexistirt habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbstständigen spricht, als den Mustern der sinnlichen Dinge: so können wir dann leicht dazu verleitet werden, jene Ideen, nach der Weise der modernen Verstandes-Kategorien, als Substanzen zu denken, die im Verstande Gottes, oder für sich, als selbstständig, z. B. als Engel, jenseits der Wirklichkeit existiren. Kurz Alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren geradezu für Philosophie. So kann man Platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, indem man durch Plato's eigene Worte dazu berechtigt ist; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht, und weiß, was Plato wollte. —

In der Darstellung der Platonischen Philosophie selbst, zu der ich jetzt überzugehen habe, kann zwar Beides nicht gesondert, aber es muß bemerkt und anders beurtheilt werden, als besonders von den Neuern geschehen ist. Wir haben einerseits den allgemeinen Begriff Plato's von der Philosophie und dem Erkennen, andererseits die besonderen Theile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Was nun den allgemeinen Begriff der Philosophie betrifft, so ist das Erste die Vorstellung, die Plato vom Werthe der Philosophie überhaupt hatte. Wir sehen ihn ganz von der Höhe der Erkenntniß der Philosophie durchdrungen; und er zeigt einen Enthusiasmus für das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Cyrenaiker die Beziehung des Seyenden auf das einzelne Bewußtseyn, die Cyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten: so dagegen Plato die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewußtseyns und Wesens, oder das Erkennen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus, so wie das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewußtseyn, alles Andere für geringer zu achten; er spricht von ihr mit der größten Begeisterung, mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft, wie wir es heut zu Tage nicht wagen würden. Von der sogenannten Bescheidenheit der Wissenschaft gegen andere Sphären ist nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott; Plato hat das volle Bewußtseyn, wie nahe und Eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, dieß bei Plato zu lesen, einem Alten, weil es so nichts Präsentes mehr ist; einem modernen Philosophen aber würde man es höchlich übel nehmen. Philosophie ist dem Plato das höchste Besitzthum, das Wesen für den Menschen: sie allein sey das, was der Mensch zu suchen hat. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem Timäus (p. 47 Steph.; p. 54 Bekk.) an: „Die Kenntniß der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntniß der Zeit erzeugt, und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein größeres Gut, als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen, noch wird je kommen."

Am Berühmtesten und zugleich am Verrufensten ist, wie er sein Bewußtseyn hierüber in der Republik ausdrückt, da es so sehr

den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht; und es fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf den Staat, mithin auf die Wirklichkeit betrifft. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Werth beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat exponiren lassen, so läßt er diese Darstellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, daß Sokrates zeige, wie es möglich sey, daß ein solcher Staat existire. Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, und behauptet: Er sey nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sey, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sey; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde. Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: „So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Fluth des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophiren, und so Herrschermacht und Philosophie in Eins zusammenfallen, und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem Einen oder dem Andern sich wenden: so giebt es, o Freund Glaukon, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden, und das Licht der Sonne sehen," als bis dieß geschieht. „Dieß ist es," setzt Sokrates hinzu, „was ich so lange gezaudert habe, zu sagen, weil ich weiß, daß es so sehr gegen die gemeine Vorstellung geht." Plato läßt den Glaukon erwiedern: „Sokrates, Du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß Du Dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen, und nach der nächsten besten Waffe greifen, und sammt und sonders in

geschlossenem Gliede auf Dich losgehen; und wenn Du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst Du es schwer zu büßen haben." [1]

Plato stellt hier schlechthin die Nothwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung betrifft, so kann es als eine große Anmaßung erscheinen, daß den Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll; denn der Boden der Geschichte ist ein anderer, als der Boden der Philosophie. In der Geschichte soll zwar die Idee, als die absolute Macht, sich hervorbringen: mit andern Worten, Gott regiert in der Welt. Die Geschichte ist aber die Idee, die auf natürliche Weise, nicht mit dem Bewußtseyn der Idee, vollbracht wird. Es wird freilich nach allgemeinen Gedanken des Rechts, des Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; man muß aber wissen, daß Handeln zugleich Treiben des Subjects als solchen für besondere Zwecke ist. Die Verwirklichung der Idee geschieht also durch eine Vermischung von Gedanken und Begriffen mit unmittelbaren, particularen Zwecken; so daß dieselbe nur einerseits durch den Gedanken, andererseits durch die Umstände, durch die menschlichen Handlungen, als Mittel, producirt wird. Diese Mittel scheinen oft der Idee entgegengesetzt zu seyn, das schadet aber nichts; alle jene bestimmte Zwecke sind vielmehr nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil sie die absolute Macht ist. Die Idee kommt mithin zu Stande in der Welt, da hat es keine Noth; es ist aber nicht nöthig, daß die Regierenden die Idee haben.

Um jedoch die Aeußerung, daß die Regenten der Völker Philosophen seyn sollen, zu beurtheilen, muß man wohl bedenken, was unter Philosophie im Platonischen Sinne, und im Sinne der damaligen Zeit überhaupt verstanden wurde. Das Wort Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel glaubte, einen Philosophen nannte. Wenn dergleichen Vor-

[1] Plat. De Republica, V. p. 471—474 (p. 257—261).

stellungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen mehr ein, jemanden deßhalb einen Philosophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philosophie, was wir experimentirende Physik nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntniß der Chemie, des Maschinenwesens u. s. w. besitzt (Th. I, S. 72). Bei Plato vermischt sich nun die Philosophie mit dem Bewußtseyn des Uebersinnlichen, das bei uns religiöses Bewußtseyn ist; Platonische Philosophie ist so das Bewußtseyn des an und für sich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtseyn und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts Anderes gehandelt, als das übersinnliche Reich, was zunächst für sich gewesen ist, dieß an und für sich Allgemeine und Wahre, auch in die Wirklichkeit einzubilden und die Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dieß ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung und Verfassung moderner Zeit hat daher eine ganz andere Grundlage, als ein Staat älterer Zeit, und besonders der Zeit, in der Plato lebte. Wie die Griechen im Allgemeinen damals mit ihren demokratischen Verfassungen, und dem Zustande, der daraus hervorging, vollkommen unzufrieden gewesen sind (s. oben, S. 154): so haben auch alle Philosophen die Demokratien der Griechischen Staaten, wo die Bestrafung der Generale (s. oben, S. 46) und dergleichen geschah, verdammt. Gerade in einer solchen Verfassung, sollte man zwar denken, müßte es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln: es herrschte aber eine zufällige Willkühr, die nur momentan durch überwiegende Individualitäten, durch Virtuosen der Staatskunst, wie Aristides, Themistokles und Andere, corrigirt wurde; — ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. In unsern Staaten dagegen ist der Zweck des Staats, das allgemeine Beste, ganz anders immanent und gewalthabend, als in älterer Zeit. Der gesetzliche Zustand, der Zustand der Gerichte, der Verfassung, des

Volksgeistes ist so fest in sich selbst, daß nur für das Momentane zu entscheiden bleibt; und es fragt sich sogar, was und ob überhaupt etwas vom Individuum abhängig ist. Regieren heißt uns, daß im wirklichen Staat nach der Natur der Sache gehandelt werde; und indem dazu das Bewußtseyn des Begriffs der Sache gehört, so wird dann die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinstimmung gebracht, damit aber die Idee in die Existenz gesetzt. Das Resultat hiervon ist also, daß, wenn Plato sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Principe meint. Dieß ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt, indem allgemeine Principe wesentlich ihre Basen sind, — freilich nicht gerade aller, aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber; aber es ist allgemein anerkannt, daß solche Principe das Substantielle der Verwaltung und Regierung ausmachen *sollen*.

Die Forderung des Plato ist so der Sache nach vorhanden. Was *wir* aber Philosophie nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigenthümliches ist; auf dieser Form allein beruht es indessen nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Princip gemacht sey. Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, und das Römische Reich ist durch ihn nicht besser geworden. Friedrich II. ist dagegen mit Recht der *philosophische König* genannt worden. Er hat sich mit Wolfischer Metaphysik und Französischer Philosophie und Versen beschäftigt, und war so ein Philosoph nach seiner Zeit; die Philosophie scheint eine besondere Privat-Sache seiner besondern Neigung gewesen, und davon unterschieden zu seyn, daß er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Tractate mit andern Staaten, gegen die par-

ticularen Rechte in seinem eigenen Lande, welche er dem an und für sich allgemeinen Zwecke unterworfen hat. Ist dann aber später so etwas zur Sitte und Gewohnheit geworden, so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen, wenn auch dasselbe Princip vorhanden ist, und die Regierung, die Institutionen vornehmlich, darauf gebaut sind.

In der Republik spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung, und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichniß, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende: „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung, wie eine Höhle, vor, mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist. Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von Oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer" (dem Lichte zu) „befinden sich Menschen, die über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Statuen von Menschen und Thieren tragen und erheben, indem sie bald dazu untereinander sprechen, bald schweigen. Jene Angeschmiedeten würden so die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können, und sie für die wahren Wesen nehmen; was aber Jene, die sie herumtragen, untereinander sprechen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müßte, so daß er jetzt die Dinge selbst sähe: so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seyen wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar Jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet seyn und nichts sehen, und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen, als einen,

der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur Schmerz und Schaden zubereitet habe." [1] Diese Art von Mythus hängt mit der eigenthümlichen Bestimmung der Platonischen Philosophie zusammen, die Vorstellung der sinnlichen Welt in den Menschen von dem Bewußtseyn der übersinnlichen zu unterscheiden.

Indem wir nun weiter hiervon zu sprechen haben, so müssen wir zweitens die Natur des Erkennens nach Plato betrachten, damit aber die Darstellung der Platonischen Philosophie selbst beginnen.

a. Näher bestimmte Plato nämlich die Philosophen als diejenigen, „welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. — Glaukon: Dieß ist richtig. Aber wie erläuterst Du es? — Sokrates: Ich sage dieß nicht Jedem; Du wirst aber darin mit mir übereinstimmend seyn. — Worin? — Daß, da das Schöne dem Häßlichen entgegengesetzt ist, es zwei sind. — Warum nicht? — Mit dem Gerechten und Ungerechten, dem Guten und Bösen, und jeder andern Idee (εἶδος) verhält es sich eben so, daß jede derselben für sich Eins ist; dagegen, durch die Gemeinschaft mit den Handlungen und Körpern und andern Ideen allenthalben hervortretend, erscheint eine jede als ein Vieles. — Du sagst recht. — Ich unterscheide nun hiernach einerseits die Schaulustigen und Künstelustigen und praktischen Menschen: andererseits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. — Wie meinst Du das? — Nämlich solche, die gern schauen und hören, lieben schöne Stimmen und Farben und Gestalten, und Alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. — So verhält es sich. — Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen und es für sich (καθ᾽ αὑτό) zu sehen, sind diese nicht selten? — Ja wohl. — Wer nun die schönen Dinge für schön hält, nicht aber die Schönheit selbst erfaßt, noch, wenn Jemand ihn auf die Erkenntniß derselben führt, folgen kann, — meinst Du, daß er das Leben in einem wachen

[1] Plat. De Republica VII, p. 514—516 (p. 326—328).

oder einem Traum-Zustande zubringe?" (D. h. die Nicht-Philosophen gleichen Träumenden.) „Sieh nämlich. Träumen, ist es nicht dieß, wenn Einer im Schlaf oder auch im Wachen das einer Sache nur Aehnliche nicht für etwas ihr Aehnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem Solchen sagen, daß er träume? — So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne selbst für das Seyende hält, und es selbst sowohl, als dasjenige, was nur Theil daran hat (*μετέχοντα*), erkennen kann, und Beide nicht miteinander verwechselt." [1]

In dieser Bestimmung der Philosophie sehen wir schon überhaupt sogleich, was die so viel besprochenen Platonischen Ideen sind. Die Idee ist nichts Anderes, als was uns unter dem Namen des Allgemeinen geläufiger ist, und zwar so, daß dieses nicht als das formell Allgemeine, welches nur eine Eigenschaft der Dinge ist: sondern als das an und für sich selbst Seyende, als das Wesen, als dasjenige genommen wird, was allein wahrhaft ist. Wir übersetzen *εἶδος* zunächst Gattung oder Art; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, aber wie sie mehr durch den Gedanken gefaßt und für ihn ist. Wenn freilich unser Verstand meint, Gattung sey nur dieß, gleiche Bestimmungen von mehrern Einzelnen als Merkmal zur Bequemlichkeit durch unsere Reflexion zusammenzufassen, so haben wir das Allgemeine in ganz äußerer Form. Die Gattung des Thiers ist aber, lebendig zu seyn; diese Lebendigkeit ist seine Substantialität, und nimmt man ihm diese, so ist es nichts mehr. Philosophie ist dem Plato also überhaupt die Wissenschaft dieses an sich Allgemeinen, zu dem er, im Gegensatze gegen das Einzelne, immer wiederkehrt und darauf zurückkommt. „Als Plato von der Tischheit und Becherheit sprach, sagte Diogenes, der Cyniker: Ich sehe wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit. Richtig, erwiederte Plato; denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht,

[1] Plat. De Republica V, p. 475—476 (p. 265—266).

hast Du wohl, aber, womit man Tischheit und Becherheit sieht, — den Geist hast Du nicht (νοῦν οὐκ ἔχεις)." [1] Was Sokrates begann, ist von Plato vollführt worden, welcher nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Wesenhafte erkennt. Durch die Darstellung seiner Ideen hat Plato die Intellectual-Welt eröffnet, die aber nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem andern Orte, sondern die wirkliche Welt ist: wie auch bei Leucipp das Ideelle der Wirklichkeit näher gebracht ist, und nicht — metaphysisch — hinter die Natur gesteckt worden. Das Wesen der Ideenlehre ist sonach die Ansicht, daß nicht das sinnlich Existirende das Wahre, sondern allein das in sich bestimmte, an und für sich Allgemeine das Seyende in der Welt ist: die Intellectual-Welt also das Wahre, Wissenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist. Die Unterschiede sind nicht seyende, sondern nur vorübergehende; doch ist das Absolute des Plato, als das in sich Eine und mit sich Identische, zugleich concret in sich, indem es eine in sich selbst zurückgehende Bewegung und ewiges Beisichseyn ist. Die Liebe zu den Ideen ist aber das, was Plato Enthusiasmus nennt.

Der Mißverstand der Platonischen Ideen geht nach zwei Seiten hin, deren eine dem Denken angehört, welches formal ist, und allein das Sinnliche oder das als sinnlich Vorgestellte — was Plato doch als bloße Schatten ausgiebt — für die wahre Realität hält. Wenn Plato nämlich von dem Allgemeinen als dem Wesen spricht, so fällt solchem Vorstellen entweder dieß ein, daß das Allgemeine nur als Eigenschaft uns gegenwärtig, also ein bloßer Gedanke in unserem Verstande ist: oder aber daß Plato auch dieß Allgemeine als Substanz nimmt, als ein Wesen an ihm selbst, das aber dann außer uns fällt. Wenn Plato ferner den Ausdruck gebraucht, die sinnlichen Dinge seyen, als Abbilder (εἰκόνες), dem, was an und für sich ist, ähnlich, oder die Idee sey ihr Muster und Vorbild (παραδεῖγμα): so werden denn diese Ideen,

[1] Diog. Laërt. VI, 53; cf. Plat. De Rep. VI, p. 508 (p. 319).

wenn auch nicht geradezu zu Dingen, doch zu einer Art von transscendenten Wesen gemacht, die anderswo in einem außerweltlichen Verstande weit von uns hinausliegen, und vorgestellte Bilder sind, die wir nur nicht sehen, wie das Vorbild des Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet, und es ihr eindrückt. Indem sie nämlich ebenso von dieser sinnlichen gegenständlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, entfernt sind, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns abgelöst werden: so tritt ihr Subject, dessen ursprüngliche Vorstellungen sie sind, außer dem Bewußtseyn, und wird selbst nur als ein Anderes des Bewußtseyns vorgestellt.

Das zweite Mißverständniß, das in Ansehung der Ideen obwaltet, ist, wenn dieselben nicht außer unserem Bewußtseyn verlegt werden, sondern als unserer Vernunft zwar nothwendige Ideale gelten, deren Erzeugungen aber weder jetzt Realität haben, noch sie je erreichen können. Wie dort das Jenseits ein außerweltliches Vorstellen ist, worin die Gattungen substantiirt werden, so ist hier unsere Vernunft ein solches Jenseits der Realität. Wenn sie dann aber auch so genommen werden, daß sie in uns die Formen der Realität sind: so ist es wieder ein Mißverstand, als ob sie ästhetischer Natur wären; so daß sie als intellectuelle Anschauungen bestimmt sind, welche sich unmittelbar geben müssen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zustande der Entzückung und Begeisterung angehören. Denn so wären sie nur Einbildungen der Phantasie; allein das ist der Sinn Plato's, und der Wahrheit, nicht. Sie sind nicht unmittelbar im Bewußtseyn, sondern sie sind im Erkennen: und nur insofern unmittelbare Anschauungen, als sie das zum Resultat in seine Einfachheit zusammengefaßte Erkennen sind; oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man hat sie deßwegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht: der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter

Gestalt an den Tag; dabei sind sie ebenso real, denn sie sind allein das Seyn.

Plato unterscheidet deßwegen zunächst die Wissenschaft, das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen: „Ein solches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniß (γνώμην) nennen; das Andere aber Meinung (δόξαν). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist — das wäre die Unwissenheit —, sondern es wird Etwas gemeint. Das Meinen ist also das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seyns und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist ebenso sehr auch häßlich, schlecht, ungerecht u. s. f. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und einer dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das Eine, als das Andere. Eine solche Vermischung des Seyns und Nichtseyns ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung;" [1] — eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Letzteres wäre die speculative Idee des Erkennens, während zum Meinen die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseyns gehört.

b. Ehe wir uns an die Betrachtung des objectiven, an sich seyenden Inhalts des Erkennens wenden, müssen wir vorher noch einerseits die subjective Existenz des Erkennens im Bewußtseyn nach Plato näher betrachten: andererseits, wie der Inhalt als Seele ist oder in der Vorstellung erscheint; und Beides ist die Beziehung des Erkennens, als des Allgemeinen, auf das einzelne Bewußtseyn.

α. Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe, die wir schon bei Sokrates (s. oben, S. **65 — 66**) bemerkten: Der Geist des Menschen enthalte selbst das Wesentliche

[1] Plat. De Republ. V, p. 476—479 (p. 266—273).

in sich, und um das Göttliche kennen zu lernen, müsse man es aus sich selbst entwickeln und zum Bewußtseyn bringen. Während aber bei den Sokratikern diese Erörterung über die Immanenz des Erkennens im Geiste des Menschen überhaupt in der Form der Frage vorkam, ob die Tugend gelehrt werden könne: beim Sophisten Protagoras in der, ob die Empfindung das Wahre sey, was dann mit dem Inhalt der Wissenschaft, so wie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung den nächsten Zusammenhang hat; so sagte Plato ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sey nicht ein Lernen als solches, sondern was wir zu lernen scheinen, sey nichts Anderes, als Wiedererinnerung. Auf diesen Gegenstand kommt Plato oft zurück, vorzüglich aber behandelt er diese Frage im Meno; wo er behauptet (p. 81, 84 Steph.; p. 349, 355—356 Bekk.), daß überhaupt eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sey, was wir schon besitzen, zu welcher die Verlegenheit, in welche das Bewußtseyn gebracht werde, nur die Erregung sey. Plato giebt hiermit jener Frage sogleich eine speculative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht um die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntniß zu thun ist. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtseyn aus: eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äußerliches Verhältniß des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erscheint, wie man sich im Lebendigen das Wachsthum durch ein Hinzukommen von Partikeln vorstellt, ist etwas Todtes, und paßt nicht für die Natur des Geistes, welcher Subjectivität, Einheit, Beisich-Seyn und Bleiben ist. Plato aber stellt die wahre Natur des Bewußtseyns darin vor, daß es Geist ist, in welchem, als solchem, dasjenige schon vorhanden sey, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dieß der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung:

der Gattung, die an ihr selbst ihr eigenes Werden ist, indem sie, was sie für sich wird, vorher schon an sich selbst ist; — eine Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Diese absolute Gattung ist der Geist, dessen Bewegung nur die beständige Rückkehr in ihn selbst ist; so daß nichts für ihn ist, was er nicht an sich selbst ist: Lernen hiernach diese Bewegnug ist, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder er zum Bewußtseyn desselben kommt. Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das als natürliches Seyn vorgestellte Bewußtseyn. Was den Geist zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein, und die durch denselben verursachte Verwirrung, daß das Wesen des Geistes ihm als ein Anderes, als das Negative seiner selbst ist: eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu seyn. Indem er diesen Schein des Andersseyns aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. giebt sich darin unmittelbar das Bewußtseyn seiner selbst, und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden Dingen kommen allerdings von Außen: nicht aber die allgemeinen Gedanken, welche, als das Wahrhafte, im Geiste selbst ihre Wurzel haben und seiner Natur angehören; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung freilich ein ungeschickter Ausdruck: und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproducire, die man zu einer andern Zeit schon gehabt habe. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, nämlich den des Sichinnerlichmachens, des Insichgehens; dieß ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sey, als eine Erinnerung, ein Insichgehen: daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt und als ein Mannigfaltiges bestimmt ist, zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen, dadurch, daß wir in uns selbst gehen und so unser Inneres zum Bewußtseyn

bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn. Dieß kommt daher, weil Plato den wahrhaften Begriff, daß das Bewußtseyn an sich selbst der Inhalt des Wissens sey, zum Theil in der Weise der Vorstellung und mythisch vorträgt; so daß hier eben die früher (S. 163) schon erwähnte Vermischung des Vorstellens und des Begriffs eintritt. Im Meno (p. 82—86 Steph.; p. 350—360 Bekk.) will Sokrates an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte, zeigen, daß das Lernen eine Erinnerung sey. Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach dessen eigenen Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu versichern: und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt, aber vergessen hatte. Wenn nun Plato hier dieß Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtseyn eine Erinnerung nennt, so kommt dadurch die Bestimmung hinein, daß dieß Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtseyn gewesen sey: d. h. daß das einzelne Bewußtseyn nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens habe, sondern auch als dieses einzelne Bewußtseyn, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dieß Moment der Einzelnheit gehört nur der Vorstellung an, und Erinnerung ist nicht Gedanke; denn die Erinnerung bezieht sich auf den Menschen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deßwegen hier mit Einzelnem, mit der Vorstellung vermischt; und es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seyenden Wesens, des Eins, da die Seele doch nur Moment des Geistes ist. Indem Plato hier in eine Vorstellung übergeht, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat, bildet er dieß mythisch weiter aus. Er stellt also jenes Ansichseyn des

Geistes in der Form eines Vorherseyns in der Zeit vor, als ob das Wahrhafte schon zu einer andern Zeit für uns gewesen sey. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dieß nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage giebt, welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen habe, die sich auf das, was göttlich ist, verstehen. Aehnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sey die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu seyn, was man sterben nenne, und komme wieder ins Daseyn, gehe aber keineswegs unter: „Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt" (Seelenwanderung), „und das, was sowohl hier als im Hades" (im Unbewußten) „ist, und Alles gesehen hat, so findet kein Lernen mehr Statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon ehemals angeschaut hat." [1] Nach dieser Anspielung auf Aegyptisches, die doch nur eine sinnliche Bestimmtheit ist, greifen die Geschichtschreiber der Philosophie, und sagen, Plato habe statuirt, daß u. s. w. Ueber so etwas hat Plato aber gar nicht statuirt; es gehört gar nicht zur Philosophie, und auch ausdrücklich nicht zu der seinigen, so wenig, als was nachher noch von Gott vorkommen wird.

β. In andern Dialogen ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt zwar diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtseyn vom Wahrhaften, Anundfürsichseyenden entwickelt. Es ist dabei aber ein Hauptbemühen des Plato, durch diese Behauptung der Wiedererinnerung zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich frei ist; und dieß hat bei den Alten, besonders aber in der Platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen.

αα. Im Phädrus (p. 245 Steph.; p. 38 Bekk.) spricht Plato davon, um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei (μανία), und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sey. Es ist dieß ein

[1] Plat. Meno, p. 81 (p. 348—349).

Enthusiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat (s. oben, S. 175): aber kein Enthusiasmus der Brust und der Empfindung, kein Anschauen, sondern ein Bewußtseyn und Wissen des Idealen. Plato sagt, er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen: „Das Erste ist, daß die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich und unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Andern hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Princip; denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Andern. Und ebenso wenig kann es aufhören, sich zu bewegen; denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Andern hat." Plato entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des sich selbst Bewegenden, die insofern Moment des Geistes ist; das eigentliche Leben des Geistes an und für sich ist aber das Bewußtseyn der Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, daß die Seele wie ein physisches Ding sey, das allerhand Eigenschaften hat: und während diese verändert werden können, so sey es, als von ihnen unabhängig, der Veränderung nicht unterworfen. Unter diesen Eigenschaften, die dann ebenso unabhängig von dem Dinge sind, ist nun auch das Denken; und das Denken ist hier als ein Ding bestimmt, als ob es vergehen und aufhören könnte. Bei dieser Frage ist also dieß das Interesse der Vorstellung, daß die Seele, als ein unvergängliches Ding, bestehen könne, auch ohne Phantasie, Denken u. s. f. zu haben. Bei Plato hängt die Unsterblichkeit der Seele hingegen unmittelbar damit zusammen, daß die Seele selbst das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele, sondern ihre Substanz ist. Es ist wie beim Körper, wo die Schwere auch nicht eine Qualität, sondern dessen Substanz ist: wie der Körper nicht mehr existirt, wenn man die Schwere fortnimmt, so existirt die Seele nicht mehr, wenn man das Denken fortnimmt.

Das Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen, das aber nicht ein Abstractum, sondern das Sichinsichselbstreflectiren, das Sichsichgleichsetzen ist, was in allen Vorstellungen geschieht. Indem nun so das Denken dieß Unvergängliche ist, das in aller Veränderung bei sich selbst bleibt, so ist die Seele selbst dieß Sichselbsterhalten im Andern: wie sie denn z. B. in der Anschauung es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe, zu thun hat, und doch zugleich bei sich ist. Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat; indem sie vielmehr bei ihm mit der Natur des Denkens, mit dieser innern Freiheit desselben zusammenhängt, so hängt sie mit der Bestimmung zusammen, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der Platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, den Plato gegründet hat: bei Plato ist daher die Unsterblichkeit der Seele auch von großer Wichtigkeit.

„Die Idee der Seele darzulegen," fährt er fort, „ist eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Aehnlichkeit davon läßt sich menschlicher Weise und leichter sagen." Hier folgt nun die Allegorie, in der es jedoch etwas bunt und inconsequent hergeht. Er sagt: „Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieß Bild spricht uns nicht an. „Die Pferde nun" (die Triebe) „der Götter und die Fuhrmänner sind selbst gut, und aus Gutem. Bei uns lenkt der Führer zuerst zwar auch den Zügel; dann aber ist nur eins der Pferde schön und gut, und aus Solchen, das andere jedoch entgegengesetzt und aus Entgegengesetzten abstammend. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspänstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, müssen wir versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich um Unbeseeltes, und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so wandelt sie in der Höhe" (hat erhabene Gedanken) „und ordnet die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt umher, bis sie etwas Festes

erlangt hat; so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewegt: und das Ganze heißt ein Lebendiges, eine Seele und ein Leib zusammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen."[1] Das Eine ist so die Seele als Denken, das Anundfürsichseyn; das Andere ist die Verbindung mit einer Materie. Dieser Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig, und für die Alten zu schwer zu begreifen; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem Platonischen Philosophem giebt, daß die Seele für sich vor diesem Leben schon existirt habe und dann in die Materie herabfalle, sich mit ihr vereinige, sich damit beflecke, und ihre Bestimmung sey, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, daß das Geistige sich aus sich selbst realisirt, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist; sie haben zwei Abstracta, die Seele und die Materie, und die Verbindung ist nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgesprochen.

„Das Unsterbliche aber," fährt Plato weiter fort, „wenn wir es nicht nach einem erkennenden Gedanken aussprechen, sondern der Vorstellung gemäß, nicht einsehend noch Gott hinreichend begreifend, bilden, — das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammengenaturt sind (συμπεφυκότα):"[2] d. h. nicht äußerlich, sondern an und für sich eins gemacht sind. Seele und Leib sind Beides Abstracta, das Leben aber ist die Einheit von Beiden; und indem Gottes Natur für die Vorstellung dieß ist, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben, so ist er die Vernunft, deren Form und Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind. Dieß ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts **Anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Subjectivität und Objectivität, die Untrennbarkeit des Ideellen und**

[1] Plat. Phaedrus, p. 246 (p. 39—40).
[2] Plat. Phaedrus, p. 246 (p. 40).

Reellen, — d. h. eben der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist dagegen von Plato richtig als das bestimmt, dessen Existenz nicht absolut der Idee, oder bestimmter der Subjectivität, adäquat ist.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugehe, welches Schauspiel also die Seele vor sich habe, und wie das Abfallen ihrer Flügel geschehe: „Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher, die der Heerführer Jupiter anführt, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der andern Götter und Göttinnen, in eilf Theile geordnet; und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz braucht den Gedanken, den Führer der Seele, allein als Zuschauer; und so entsteht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist (τὸ ὄν): und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise" (von Ideen) „folgt. In diesem Kreisen" (der Götter) „schaut sie die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist (τὸ ὄντως ὄν)." Dieß ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber, durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde, gerathen in Tumult, treten mit zerbrochenem Gefieder aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, nähren sich vom Futter der Meinung, und fallen auf die Erde; je nachdem eine aber mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande nun behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen; und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. f. erblickt, so geräth sie außer sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen wieder Kraft; und die Seele, besonders des Philosophen, erinnert sich

ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. s. f. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst." [1] Indem das Leben der Götter also für die Seele ist, wenn sie beim einzelnen Schönen an's Allgemeine erinnert wird: so liegt hierin dieß, daß in der Seele, als in solchem Anundfürsichseyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürsichseyenden, an und für sich Allgemeinen, selber ist. Dieß macht die allgemeine Grundlage der Platonischen Vorstellung aus. Wenn Plato aber von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht, so hat er das ausdrückliche Bewußtseyn, daß dieß nur in Gleichnissen und Aehnlichkeiten gesprochen sey: nicht, wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistirt habe, und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben gehabt hat; und es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie davon bei Jenen die Rede war: ebenso wenig von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, als habe der Mensch dieß Leben für eine Einkerkerung anzusehen u. s. w. Sondern das, was Plato als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußtseyn an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist: daß der Mensch es im reinen Gedanken anschaut und erkennt, und dieß Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

ββ. Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo Plato im Phädon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt hat. Was im Phädrus bestimmt als Mythus und als Wahrheit geschieden ist, und auch so erscheint, dieß erscheint weniger so im Phädon, dem berühmten Dialoge, worin Plato den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als

[1] Plat. Phaedrus, p. 246—251 (p. 40—50).

die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich, statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen, statt mit der Wahrheit, sich zu beschäftigen. Wir treffen deßwegen hier am Wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser Rohheit herabzusinken, welche die Seele als ein Ding sich vorstellt, und in der Weise eines Dings nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, daß dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper und was sich auf den Körper beziehe, ein Hinderniß sey, weil die sinnliche Anschauung nichts rein, wie es an sich ist, zeige, und was wahr ist, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen seyen allein das in Wahrheit Seyende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd ist; und es werde nicht durch den Körper, sondern allein in der Seele angeschaut.[1]

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seyns betrachtet, sondern als das Allgemeine: noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, daß die Seele schon vor diesem Leben existirt habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung sey;[2] und worin dieß liegt, daß die Seele schon an sich selbst dieß ist, was sie für sich wird. Es muß hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborner Ideen gedacht werden: ein Ausdruck, der ein natürliches Seyn der Ideen

[1] Plat. Phaedo, p. 65—67 (p. 18—23).
[2] Plat. Phaedo, p. 72 (p. 35), p. 75 (p. 41).

enthält, als ob die Gedanken Theils schon fixirt wären, Theils ein natürliches Daseyn hätten, das nicht erst durch die Bewegung des Geistes sich hervorbrächte. Hauptsächlich aber setzt Plato die Unsterblichkeit darin, daß das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sey, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne; was aber immer sich selbst gleich und dasselbe ist, sey einfach. Diese Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche sey aller Veränderung unfähig; hingegen dasjenige, worin diese Allgemeinen sind, die Menschen, Dinge u. s. f., seyen das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unsinnliche. Die Seele deßwegen, welche im Gedanken ist und sich an dieß als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, müsse darum auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu seyn.[1] Hier erhellt dann wieder, daß Plato die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, z. B. nicht als die eines chemischen Stoffs u. s. f., der nicht mehr als an sich unterschieden dargestellt werden kann; was nur die leere abstracte Identität oder Allgemeinheit, das Einfache als ein Seyn, wäre.

Endlich scheint aber das Allgemeine in der That selbst in der Gestalt eines Seyns zu seyn, wie denn Plato den Simmias in dieser Rücksicht behaupten läßt: eine Harmonie, die wir hören, sey nichts Anderes, als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verschiedener ist; diese Harmonie aber sey an ein sinnliches Ding gebunden, und verschwinde mit diesem, wie die Musik der Leyer mit ihr. Dagegen läßt Plato nun den Sokrates zeigen, daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf diese Weise sey; denn diese sinnliche Harmonie sey erst nach dem Dinge, als eine Folge desselben, die Harmonie der Seele aber an und für sich vor allem sinnlichen Seyn. Die sinnliche Harmonie habe ferner verschiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine

[1] Plat. Phaedo, p. 78—80 (p. 46—51).

quantitativen Unterschiede.[1] Hieraus erhellt, daß Plato das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält, und ihr wahrhaftes Seyn nicht in sinnliche Einzelnheit setzt, folglich auch die Unsterblichkeit der Seele bei ihm nicht in dem Sinne der Vorstellung genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als die eines einzelnen Dinges. Wenn nun auch weiterhin der Mythus vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer andern glänzendern und herrlichern Erde:[2] so haben wir oben (S. 186) gesehen, was es mit diesem Himmel für eine Bewandtniß hat.

γ. Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, so steht dieß mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß sich jedoch den Idealismus des Plato nicht als subjectiven Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neuern Zeiten wohl vorgekommen ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subject erzeugt werden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sey dieß, daß das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich setze. Dieß ist jedoch eine unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dieß rohe Vorstellen den Idealismus definirt, so hat es in der That unter den Philosophen keine Idealisten gegeben, und ebenso ist der Platonische Idealismus von dieser Gestalt ganz entfernt. Im siebenten Buche seiner Republik (p. 518 Steph.; p. 333—334 Bekk.) spricht Plato nun, im Zusammenhang mit dem, was ich schon (S. 172—174) erwähnt habe, ins Besondere davon, wie dieses Lernen, wodurch das vorher im Geiste selbst einheimische Allgemeine nur aus ihm sich entwickele, beschaffen sey: „Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (παιδείας) dieß halten, daß sie nicht so beschaffen sind, wie Einige dafür ausgeben" (er meint damit die Sophisten), „die von der Bildung sprechen, als ob das

[1] Plat. Phaedo, p. 85—86 (p. 62—63); p. 92—94 (p. 74—80).
[2] Plat. Phaedo, p. 110—114 (p. 111—120).

Wissen nicht in der Seele enthalten sey, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde." Diese Vorstellung, daß das Wissen ganz von Außen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstracten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, daß Alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, durch Erziehung und Angewöhnung in ihn komme, der Geist also nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sey. Das Extrem hiervon ist dann die Offenbarungslehre, wo Alles von Außen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraction nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugniß des Geistes, d. h. daß der einzelne subjective Geist, an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte und setze, die nur in Form eines äußerlich Gegebenen an ihn kommt. Plato spricht also gegen jene Vorstellung, indem er, eben in Beziehung auf den obigen bloß vorstellenden Mythus, sagt: „Die Vernunft lehrt, daß in Jedem das immanente Vermögen seiner Seele und das Organ inwohne, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsterniß an das Helle zu wenden: so muß man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht" (den zufälligen Empfindungen und Vorstellungen), „herumgewendet werden zu dem Seyenden, bis sie fähig ist, dieß auszuhalten, und die höchste Helligkeit des Seyenden zu schauen. Dieß Seyende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre der Unterricht, als die Kunst dieser Herumführung der Seele: und zwar auf welche Weise am Leichtesten und Wirksamsten Einer herumgekehrt würde, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (ἐμποιῆσαι), sondern — indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist, und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll — nun dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen nach und nach durch Uebung und Gewohnheit hinein. Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen, als

ein Göttliches, verliert seine Kraft niemals, und nur durch die Weise des Herumführens wird es gut oder böse." Dieß ist näher das Verhältniß, welches Plato in Rücksicht des Innerlichen und Aeußerlichen festsetzt. Uns sind dergleichen Vorstellungen, daß der Geist das Gute aus sich bestimme u. s. f., viel geläufiger; bei Plato aber war es darum zu thun, dieß erst festzusetzen.

c. Indem Plato die Wahrheit allein in das setzt, was durch den Gedanken producirt wird, die Quelle der Erkenntniß aber mehrfach ist, das Gefühl, die Empfindung u. s. w., so müssen wir nach Plato die Unterschiede des Erkennens überhaupt angeben. Daß durch das sinnliche Bewußtseyn, welches das Bekannte ist, von dem wir anfangen, das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Plato durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der Sophisten, wie wir sie z. B. beim Protagoras sahen. Beim Gefühl kommt leicht der Mißverstand vor, daß Alles im Gefühl ist, wie ja auch jene Platonische Raserei des Schönen das Wahre in der Weise des Gefühls enthält; dieß ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren, weil das Gefühl das ganz subjective Bewußtseyn ist. Das Gefühl als solches ist eben nur eine Form, mit der man die Willkühr zur Bestimmung des Wahren macht, indem, was der wahrhafte Inhalt sey, nicht durch das Gefühl gegeben ist; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muß im Gefühl seyn: im Gedächtniß, im Verstande haben, ist uns etwas Anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unserer innersten Subjectivität, im diesen Ich; und erst insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er am wahrhaften Ort, weil er dann ganz mit unserer besondern Individualität identisch ist. Der Mißverstand ist aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Es ist daher die große Lehre Plato's, daß der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine, das nur durch die Thätigkeit des Denkens gefaßt werden kann. Diesen allgemeinen Inhalt hat Plato eben als Idee bestimmt.

Am Ende des sechsten Buchs der Republik (p. 509 — 511 Steph.; p. 321 — 325 Bekk.) giebt Plato nun den Unterschied des Sinnlichen und Intellectuellen in unserem Wissen näher so an, daß er in jedem Gebiete wieder zwei Weisen des Bewußtseyns aufstellt: „Im Sinnlichen (ὁρατόν) ist der Eine Abschnitt die äußerliche Erscheinung, als da sind Schatten, Bilder im Wasser, und dann Abspiegelungen in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern. Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist: die Thiere, Pflanzen" (diese concrete Lebendigkeit), „und alles künstlich Verfertigte. Im Intelligibeln (νοητόν) ist auch solcher zwiefacher Inhalt: Das Eine Mal gebraucht die Seele jene zuerst abgetheilten sinnlichen Bilder, und ist genöthigt, von Voraussetzungen (ἐξ ὑποθέσεων) aus zu forschen, indem sie nicht auf das Princip, sondern zum Resultat geht." Die Reflexion, die nicht für sich sinnlich ist, sondern allerdings dem Denken angehört, mischt das Denken in das zunächst sinnliche Bewußtseyn ein, ohne daß ihr Gegenstand schon ein reines Verstandeswesen wäre. „Die andere Gattung" (das in der Seele selbst Gedachte) „ist die, wo die Seele, von einer Voraussetzung ausgehend, den Weg (μέθοδον) zu einem voraussetzungslosen Princip, ohne die Bilder, die wir zu Jenem gebrauchen, und durch die Ideen selbst macht. Die sich mit der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften abgeben, setzen das Gerade und Ungerade, Figuren, drei Arten von Winkeln und dergleichen voraus. Und indem sie von solchen Voraussetzungen ausgehen, so glauben sie nicht nöthig zu haben, davon, als von einem Allen Bekannten, Rechenschaft zu geben. Ferner weißt Du, daß sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen, und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht diese im Gedanken haben, sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind, indem sie ihre Betrachtung um des" (allgemeinen) „Vierecks selbst und seiner Diagonale willen machen, nicht um jenes" (sinnlichen) „willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den andern Dingen." Hier ist also, nach Plato, wohl der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt

hervortritt, weil es nicht mehr um das Sinnliche als solches zu thun ist; aber zugleich ist dieß noch nicht die wahrhafte Wissenschaft, welche das geistige Allgemeine für sich selbst betrachtet, sondern das schließende, räsonnirende Erkennen, das sich allgemeine Gesetze und bestimmte Gattungen aus dem Sinnlichen bildet. „Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben, welche auch einen Schatten geben und im Wasser ein Bild abspiegeln, gebrauchen sie nur als Bilder, und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem Verstande (διανοίᾳ) sieht. — Wahrhaftig! — Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten genannt, zu dessen Erforschung die Seele genöthigt ist, Voraussetzungen zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Princip geht, indem sie nicht über jene Voraussetzungen hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen Originalen vollkommen gleich gemacht und ganz so bestimmt sind. — Ich verstehe, daß Du von dem redest, was in der Geometrie und andern dergleichen Wissenschaften geschieht. — Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten kennen, welchen die Vernunft (λόγος) selbst berührt, indem sie durch das Vermögen der Dialektik Voraussetzungen macht, nicht als Principien, sondern in der That nur als Voraussetzungen, als Auftritte und Anläufe: damit sie bis zum Voraussetzungslosen, zum Princip des Alls gelange," das an und für sich ist; „es erfasse, und wieder das erfassend, was von jenem gefaßt wird, so wieder zum Resultate herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebraucht, sondern nur die Ideen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelangt." Dieß zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dieß wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt. — „Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir dieß behaupten zu wollen, daß das, was durch die Wissenschaft der Dialektik vom Seyenden und Gedachten betrachtet wird, klarer sey, als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Vor-

aussetzungen Principien sind, und wo die, welche sie betrachten, genöthigt sind, mit dem Verstande, aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie aber in ihrer Betrachtung nicht zum absoluten Princip überhaupt hinaufsteigen, sondern aus Voraussetzungen speculiren: so scheinen sie nicht den Gedanken (νοῦν) bei diesen Gegenständen selbst zu haben, ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Princip (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Die Verfahrungsweise (ἕξιν) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst Du mir Verstand zu nennen; und zwar so, daß er zwischen der Vernunft (νοῦς) und der" sinnlichen „Vorstellung (δόξα) sich in der Mitte befindet. — Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen, will ich die vier Verhaltungsweisen (παθήματα) der Seele nennen: das begreifende Denken (νόησις) ist auf das Höchste gerichtet (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ), der Verstand auf das Zweite; das Dritte heiße Glaube (πίστις)" zu Thieren, Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns sind, — die wahre Vorstellung; „und das Letzte das bildliche Wissen (εἰκασία)," die Meinung. „Ordne sie Dir nach dem Verhältniß, daß jede Stufe so viel Klarheit (σαφηνείας) hat, so viel das, worauf sie sich bezieht, an der Wahrheit Theil hat." Dieß ist der Unterschied, der bei Plato vornehmlich zum Grunde liegt, und bei ihm näher zum Bewußtseyn gekommen ist.

Gehen wir nunmehr vom Erkennen zu seinem nähern Inhalt, in den die Idee sich besondert, und damit sich weiter in sich zu einem wissenschaftlichen Systeme organisirt: so fängt dieser Inhalt bei Plato an, in die drei Theile zu zerfallen, welche wir als logische, Natur- und Geistes-Philosophie unterscheiden. Die logische Philosophie hieß bei den Alten Dialektik, deren Hinzufügung die alten Geschichtschreiber der Philosophie ausdrücklich dem Plato zuschrieben (s. oben, S. 42). Es ist dieß nicht eine Dialektik, wie wir sie früher bei den Sophisten gesehen haben, welche die Vorstellungen überhaupt in Verwirrung bringt: sondern dieser erste Zweig der Platonischen Philosophie

ist die Dialektik, welche sich in reinen Begriffen bewegt, — die Bewegung des speculativ Logischen, womit sich mehrere Dialoge, namentlich der Parmenides, beschäftigen. Das Zweite bei Plato ist eine Art von Natur-Philosophie, deren Grundbestimmungen besonders im Timäus ausgesprochen werden. Das Dritte ist die Philosophie des Geistes, eine Ethik, und wesentlich seine Darstellung von einem vollkommenen Staate in der Republik. Zum Timäus und der Republik sollte noch der Kritias kommen, den wir aber nicht weiter anzuführen haben, indem er nur ein Fragment geblieben ist. Diese drei Dialoge giebt Plato als die Fortsetzung Einer zusammenhängenden Unterredung. Mit Timäus hatte sich Kritias so getheilt, daß, während Timäus von dem speculativen Ursprung des Menschen und der Natur handelte, Kritias die ideale Geschichte der Menschenbildung, eine philosophische Geschichte des Menschengeschlechts, als die alte Geschichte der Athener darstellen sollte, wie sie bei den Aegyptern aufbewahrt werde; wovon aber eben nur der Anfang auf uns gekommen ist.[1] Wird also zur Republik und zum Timäus noch der Parmenides hinzugenommen, so macht dieß eigentlich zusammen den ganzen, in jene drei Theile abgesonderten Körper der Platonischen Philosophie aus. Nach diesen drei Unterschieden wollen wir nun auch das Nähere der Platonischen Philosophie betrachten.

1. Dialektik.

Wir haben bereits vorläufig bemerkt, daß der Begriff der wahren Dialektik ist, die nothwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzuzeigen, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste; sondern eben das einfach ausgedrückte Resultat ist, daß sie diese Bewegung sind, und das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtseyn über diese Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Plato, aber sie selbst: nämlich

[1] Plat. Timaeus, p. 20 sqq. (p. 10 sqq.); Critias, p. 108 sqq. (p. 149 sqq.).

das absolute Wesen auf diese Weise in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe. Was das Studium der Platonischen Dialektik erschwert, ist diese Entwickelung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorstellungen. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleichtern scheint, macht vielmehr die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz Anderes gilt, als in der Vernunft, und dieß Feld gegenwärtig macht: da hingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und sich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu seyn, wie ein eigenes Land, welches ein Anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem Beides dort zusammengebracht wird, so erscheint das Speculative erst in seiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit ist, und zwar durch die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken. In unserem Bewußtseyn ist nämlich zunächst das unmittelbar Einzelne, das sinnlich Reale; oder es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Im Gegensatz zur äußerlichen Realität ist aber vielmehr das Ideelle das Allerrealste; und daß es das einzig Reale sey, ist die Einsicht Plato's, der das Allgemeine oder den Gedanken als das Wahre gegen das Sinnliche bestimmt.

Der Zweck vieler Dialoge Plato's, die ohne einen affirmativen Inhalt enden (s. oben, S. 61, 158), ist daher, zu zeigen: daß das unmittelbar Seyende, die vielen Dinge, die uns erscheinen, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben, doch nicht das an sich selbst im objectiven Sinne Wahrhafte seyen, weil sie sich verändern, und durch ihr Verhältniß zu Anderem, nicht durch sich selbst, bestimmt sind; man müsse also im sinnlichen Einzelnen selber nur das Allgemeine, was Plato nun die Idee genannt hat (S. 174), betrachten. Das Sinnliche, Beschränkte, Endliche ist in der That sowohl es selbst, als das Andere, das auch als Seyendes

gilt; und so ist es der unaufgelöste Widerspruch, indem das Andere Macht in ihm hat. Es ist schon früher (S. 59, 178) erinnert worden, daß die Platonische Dialektik das Interesse hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfniß der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was ist, in ihrem Bewußtseyn hervorzubringen. Durch diese Richtung gegen die Form des Endlichen hat die Dialektik also erstens die Wirkung, das Besondere zu confundiren: und dieß geschieht eben dadurch, daß die Negation, die in ihm vorhanden ist, aufgezeigt wird; so daß es in der That nicht ist, was es ist, sondern in sein Gegentheil, in seine Grenze, die ihm wesentlich ist, übergeht. Wird diese aber festgehalten, so vergeht es, und ist ein Anderes, als das, für welches es angenommen wird. Das formelle Philosophiren vermag die Dialektik nun gar nicht anders zu betrachten, als daß sie eine solche Kunst sey, das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren, und das Nichts derselben aufzuzeigen, so daß ihr Resultat nur negativ ist. Weßwegen Plato auch in seiner Republik (VII, p. 538—539 Steph.; p. 370—371 Bekk.) rieth, die Bürger nur erst im dreißigsten Jahre zur Dialektik zuzulassen, weil durch dieselbe Einer das Schöne, was er von den Vorstehern gehört, in Schändliches verwandeln könne. Diese Dialektik sehen wir häufig bei Plato, Theils in den mehr eigentlich Sokratischen, moralischen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen.

Daran schließt sich auch die zweite Seite der Dialektik, zunächst nur das Allgemeine im Menschen zum Bewußtseyn zu bringen; welche, wie schon früher (S. 53) bei Sokrates bemerkt wurde, ein Hauptinteresse der Sokratischen Bildung war. Dieß können wir von hier aus als abgethan ansehen, und nur bemerken, daß auch eine Menge von Dialogen des Plato bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorstellung zum Bewußtseyn zu bringen, die wir ohne weitere Mühe haben (s. oben, S. 58—59); weßhalb uns diese Weitläufigkeit des Plato oft Ueberdruß erregt. Diese Dialektik

ist zwar auch schon eine Bewegung des Gedankens, aber wesentlich nur auf äußerliche Weise, und für das reflectirende Bewußtseyn nöthig, um das Allgemeine, was an und für sich, unveränderlich und unsterblich ist, hervorgehen zu lassen. Diese zwei ersten Seiten der Dialektik, um das Besondere aufzulösen, und so das Allgemeine zu produciren, sind also noch nicht die Dialektik in ihrer wahrhaften Gestalt; es ist eine Dialektik, die Plato gemeinschaftlich hat mit den Sophisten, die es sehr gut verstanden haben, das Besondere aufzulösen. Ein Inhalt, den Plato zu diesem Zwecke sehr oft behandelt, ist so, daß er von der Tugend aufzeigt, sie sey nur Eine (s. oben, S. 60, 66); wodurch er eben das allgemeine Gute aus den besondern Tugenden hervorgehen läßt.

Indem nun das aus der Verwirrung des Besondern hervorgegangene Allgemeine, d. h. das Wahre, Schöne, Gute, was für sich selbst Gattung ist, zunächst noch unbestimmt und abstract war: so ist es drittens die Hauptseite im Bestreben Plato's, dieses Allgemeine in ihm selbst weiter zu bestimmen. Dieß Bestimmen ist das Verhältniß, welches die dialektische Bewegung im Gedanken zum Allgemeinen hat; denn durch diese Bewegung kommt die Idee zu solchen Gedanken, die Gegensätze des Endlichen in sich enthalten. Die Idee ist dann, als das sich selbst Bestimmende, die Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie die bestimmte Idee. Das Allgemeine ist daher als das bestimmt, welches die Widersprüche in sich auflöst und aufgelöst hat, mithin als das in sich Concrete; so daß diese Aufhebung des Widerspruchs das Affirmative ist. Die Dialektik in dieser höhern Bestimmung ist die eigentlich Platonische: als speculativ, endet sie nicht mit einem negativen Resultat; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verstand Schwierige an. Indem die Form der Methode bei Plato aber noch nicht rein für sich ausgebildet ist, so ist dieß eben der Grund, warum seine Dialektik selbst noch oft bloß räsonnirend ist, von einzelnen Gesichtspunkten ausgeht und oft ohne Resultat bleibt. Andererseits ist

Plato selbst gegen diese nur räsonnirende Dialektik gerichtet; man sieht jedoch, daß es ihm Mühe macht, den Unterschied gehörig hervorzuheben. Diese speculative Dialektik, die bei ihm anfängt, ist so das Interessanteste, aber auch das Schwierigste in seinen Werken; was man daher auch gewöhnlich nicht kennen lernt, indem man Platonische Schriften studirt. So hat Tennemann z. B. das Wichtigste in der Platonischen Philosophie gerade gar nicht aufgefaßt, und nur Einiges davon als dürre ontologische Bestimmungen zusammengetragen: nämlich was in seinen Kram passen mochte. Es ist aber die höchste Geistlosigkeit eines Geschichtschreibers der Philosophie, bei einer großen Gestalt derselben nur zu sehen, ob etwas für ihn abfalle. —

Das, worauf es also bei Plato in der Dialektik ankommt, sind die reinen Gedanken der Vernunft, von der er den Verstand (*διάνοια*) sehr genau unterscheidet (s. oben, S. 193). Man kann über Vieles Gedanken haben, — wenn man übrigens Gedanken hat; so meint es indessen Plato nicht. Die wahrhaft speculative Größe Plato's, das, wodurch er in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt Epoche macht, ist die nähere Bestimmung der Idee: eine Erkenntniß, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gährung der Weltgeschichte und, der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht. Diese nähere Bestimmung kann aus dem Vorhergehenden so gefaßt werden, daß Plato zunächst das Absolute als das Seyn des Parmenides gefaßt hat, aber als das Allgemeine, das als Gattung Zweck ist, d. h. das Besondere, Mannigfaltige beherrscht, durchdringt und producirt; Plato hat aber diese selbstproducirende Thätigkeit noch nicht entwickelt, und verfällt daher oft in äußerliche Zweckmäßigkeit. Als die Vereinigung der vorhergehenden Principe hat Plato ferner dieses Seyn zur Bestimmtheit und zum Unterschiede, wie er in der Dreiheit der Pythagoreischen Zahlenbestimmungen enthalten ist, fortgeführt, und diese in Gedanken ausgedrückt: überhaupt das Absolute als Einheit des Seyns

und Nichtseyns, wie Heraklit sagt, im Werden, des Einen und Vielen [1] u. s. f. gefaßt. Weiter hat er die Eleatische Dialektik, welche das äußerliche Thun des Subjects ist, den Widerspruch zu zeigen, jetzt in die objective Dialektik Heraklits aufgenommen: so daß, an die Stelle der äußerlichen Veränderlichkeit der Dinge, ihr inneres Uebergehen an ihnen selbst, d. h. ihrer Ideen, d. h. hier ihrer Kategorien, aus und durch sich selbst, getreten ist. Endlich hat Plato das Denken des Sokrates, das dieser nur zum Behuf der moralischen Reflexion in sich des Subjects aufgegeben, als objectiv, als die Idee, welche sowohl der allgemeine Gedanke als das Seyende ist, gesetzt. Die vorhergehenden Philosophien verschwinden also nicht, weil sie von Plato widerlegt sind, sondern in ihm.

Solche reine Gedanken, in deren anundfürsichseyender Betrachtung die Platonische Untersuchung ganz versirt, sind, außer dem Seyn und Nichtseyn, dem Einen und Vielen, auch noch z. B. das Unbegrenzte und das Begrenzende. Die rein logische, ganz abstruse Betrachtung solcher Gegenstände contrastirt dann freilich sehr mit der Vorstellung von dem schönen, anmuthigen, gemüthlichen Inhalt des Plato. Diese Betrachtung ist ihm überhaupt das Höchste der Philosophie, und das, was er überall als das wahrhafte Philosophiren und Erkennen der Wahrheit ausspricht; darin setzt er den Unterschied des Philosophen vom Sophisten. Die Sophisten betrachten dagegen das Erscheinende, das sie in der Meinung festhalten: also zwar auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, oder das, was an und für sich ist. Dieß ist eine Seite, warum Mancher unbefriedigt von dem Studium der Platonischen Werke weggeht. Wenn man einen Dialog anfängt, so findet man, in dieser freien Weise des Platonischen Vortrags, schöne Naturscenen, eine herrliche Einleitung (S. 160), die uns durch Blumengefilde in die Philosophie — und in die höchste, die Platonische — einzuführen verspricht. Man trifft darin Erhebendes

[1] Vergl. Th. I, S. 343, und die Anmerkung daselbst.
Anm. des Herausgebers.

an, was der Jugend besonders zusagt; das geht aber bald aus. Hat man sich von jenen erheiternden Scenen erst einnehmen lassen, so muß man jetzt darauf verzichten: und, indem man an das eigentlich Dialektische und Speculative kommt, sich auf mühsamem Pfade von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Denn siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Seyn und Nichts; so war's nicht gemeint, und man geht still davon weg, sich wundernd, daß Plato darin die Erkenntniß sucht. Von den tiefsten dialektischen Untersuchungen geht Plato dann auch wieder zu Vorstellungen und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geistreicher Menschen über: so geschieht es z. B. im Phädon, den Mendelssohn modernisirt und in Wolfische Metaphysik verwandelt hat; Anfang und Ende ist erhebend, schön, die Mitte läßt sich mit der Dialektik ein. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialoge Plato's durchzugehen; und es gehört mithin zum Studium derselben eine Gleichgültigkeit des Geistes gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Speculation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung u. s. f., so übergeht man das Speculative, und findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht Einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dieß und das gethan, und Christus fragte, was er thun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf Deine Sachen und gieb sie den Armen, da ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es Manche gut gemeint mit der Philosophie, haben Fries und Gott weiß wen studirt. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir thun sollen; ihre Brust schwillt aber nur vom guten Willen.

Während Sokrates nun beim Guten, Allgemeinen, an sich concreten Gedanken stehen blieb, ohne sie entwickelt, noch durch die Entwickelung aufgezeigt zu haben, geht Plato zwar zur be-

stimmten Idee fort; aber sein Mangel ist, daß diese Bestimmtheit und jene Allgemeinheit noch auseinanderfallen. Durch die Reduction der dialektischen Bewegung zum Resultate würde man wohl die bestimmte Idee erhalten; und das ist eine Hauptseite in der Erkenntniß. Wenn Plato jedoch von der Gerechtigkeit, dem Schönen, Guten, Wahren spricht, so ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung. Das Bewußtseyn hat zwar die unmittelbare Ueberzeugung, daß sie der höchste Zweck sind; aber diese ihre Bestimmtheit ist nicht gefunden. Diese Dialektik reiner Gedanken, da die dogmatischen Vorträge Plato's über die Ideen verloren gegangen sind (s. oben, S. 156), stellen uns nur noch die Dialoge über diesen Gegenstand dar, die, eben weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der Sophist, der Philebus, besonders aber der Parmenides. Die Dialoge, welche nur negative Dialektik und Sokratische Unterredung enthalten, indem sie nur concrete Vorstellungen, nicht die Dialektik in jenem höhern Sinne behandeln, übergehen wir hier; denn sie lassen uns unbefriedigt, weil ihr letzter Zweck nur ist, die Meinungen der Individuen zu verwirren oder das Bedürfniß nach Erkenntniß zu erwecken. Jene drei aber drücken die abstract speculative Idee in ihrem reinen Begriffe aus. Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines und das Aussprechen dieser Einheit fehlt zunächst im Parmenides, der so, wie jene anderen Dialoge, mehr nur ein negatives Resultat hat. Im Sophisten aber und dann im Philebus spricht Plato auch diese Einheit aus.

a. Immer jedoch ist die ausgeführte eigentliche Dialektik im Parmenides enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der Platonischen Dialektik. Parmenides und Zeno werden da vorgestellt, als mit Sokrates in Athen zusammenkommend; die Hauptsache aber ist die Dialektik, die dem Parmenides und Zeno in den Mund gelegt wird. Gleich Anfangs ist die Natur dieser Dialektik auf folgende Weise näher angegeben. Plato läßt Parmenides so den Sokrates loben: „Ich bemerkte, daß Du, mit Aristoteles" — einem

der anwesenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philosophen, aber dieser ist sechszehn Jahre nach Sokrates' Tode geboren — „Dich unterredend, Dich übtest, zu bestimmen, worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieser Ideen liege. Dieser Dein Trieb ist schön und göttlich. Ziehe Dich aber und übe Dich noch mehr in dieser unnütz scheinenden und von der Menge so genannten Zungendrescherei, so lange Du noch jung bist; sonst wird Dir die Wahrheit entgehen. — Worin, fragt Sokrates, besteht diese Art von Uebung. — Es gefiel mir schon an Dir, daß Du vorhin sagtest, man müsse sich nicht bei der Betrachtung des Sinnlichen und seiner Täuschungen aufhalten, sondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt, und was allein ist." Schon früher [1] habe ich bemerkt, daß die Menschen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; denn beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weise der Vorstellung, des Glaubens vor sich hat, in Gedanken. Sokrates erwiedert nun dem Parmenides: „So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Bestimmungen der Dinge am besten einzusehen. — Parmenides antwortet: Wohl! Aber Du mußt, wenn Du von einer solchen Bestimmung anfängst, nicht nur das betrachten, was aus einer solchen Voraussetzung folgt; sondern Du mußt auch noch dieß hinzufügen, was folgt, wenn Du das Gegentheil einer solchen Bestimmung voraussetzest. Z. B. bei der Voraussetzung, das Viele ist, hast Du zu untersuchen: Was geschieht dem Vielen in Beziehung auf sich selbst, und in Beziehung auf das Eine; und ebenso, was geschieht dem Eins in Beziehung auf sich und in Beziehung auf das Viele." Dieß ist eben das Wunderbare, was Einem beim Denken begegnet, wenn man solche Bestimmungen für sich vornimmt, daß eine jede in das Umgekehrte ihrer selbst umgeschlagen ist. „Aber wiederum ist zu betrachten, wenn das Viele nicht ist, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, Beide für sich und gegen einander. Eben solche

[1] Hegel's Werke, Bd. VI, Th. I, S. 8.

Betrachtungen sind anzustellen in Betreff der Identität und Nicht-Identität, der Ruhe und Bewegung, des Entstehens und Vergehens, und ebenso in Ansehung des Seyns selbst und des Nichtseyns: Was ist jedes für sich und was ihre Beziehung bei der Annahme des Einen oder des Andern? Darin Dich vollkommen übend, wirst Du die wesentliche Wahrheit erkennen." [1] So großen Werth legt Plato auf die dialektische Betrachtung, die keine Betrachtung des Aeußerlichen, sondern eine lebendige Betrachtung ist, deren Inhalt nur die reinen Gedanken sind: und die Bewegung derselben ist eben, daß sie sich zum Andern ihrer selbst machen; und so zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte ist.

Ueber den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Plato den Sokrates sagen: „Wenn Einer mir beweist, daß ich Eines und Vieles sey, so verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles sey, und an mir die rechte, linke Seite, ein Oben und Unten, Vorn und Hinten aufzeigt, so wohnt mir die Vielheit bei: und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben Einer bin. Ebenso Stein und Holz u. s. f. Aber das würde ich bewundern, wenn Einer die Ideen zuerst, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für sich bestimmte, und dann zeigte, wie sie sich an ihnen selbst identisch setzten und unterschieden." [2] Die Dialektik des Plato ist jedoch nicht nach jeder Rücksicht als vollendet anzuerkennen. Ist es ihm auch besonders darum zu thun, aufzuzeigen, daß in jeder Bestimmung die entgegengesetzte enthalten ist: so kann man doch nicht sagen, daß in allen seinen dialektischen Bewegungen diese strenge Weise enthalten sey; sondern es sind oft äußere Betrachtungen, die in seiner Dialektik Einfluß haben. Z. B. sagt Parmenides: „Werden die beiden Theile des seyenden Eins, das Eine und das Seyende, je ablassen, das Eine, davon, ein Theil zu seyn (τοῦ εἶναι μόριον), das Seyende, vom Einen

[1] Plat. Parmenides, p. 135—136 (p. 21—23).

[2] Plat. Parmenides, p. 129 (p. 9—10).

Theil (τοῦ ἑνὸς μορίου)? Jeder Theil enthält also wiederum das Eins und das Seyende, und der kleinste Theil besteht immer noch aus diesen beiden Theilen." [1] Mit andern Worten: „Das Eine ist; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend ist mit Ist, so daß also das Eine und Ist unterschieden sind. Es ist also in dem Satze: Das Eine ist, der Unterschied; so ist das Viele darin, und so sage ich mit dem Einen schon das Viele." Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt.

Das ganze Resultat solcher Untersuchung im Parmenides ist nun am Ende so zusammengefaßt: „Daß das Eine, es sey oder es sey nicht, es selbst sowohl als das Viele (τἆλλα), sowohl für sich selbst als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus sowohl ist als nicht ist, erscheint und nicht erscheint." [2]) Dieß Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstracten Bestimmungen, das Eine, Seyn, Nichtseyn, Erscheinen, Ruhe, Bewegung und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber diese ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ideen, und dieser Dialog ist so eigentlich die reine Ideenlehre Plato's. Er zeigt von dem Einen, daß es, wenn es ist, ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich, und nicht sich selbst gleich, so wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist: oder die Einheit ebensowohl wie alle diese reinen Ideen sowohl sind als nicht sind, das Eine ebenso sehr Eines als Vieles ist. In dem Satze, „Das Eine ist," liegt auch, „Das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles;" und umgekehrt, „Das Viele ist," sagt zugleich, „Das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines." Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Andern; und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel giebt das Werden: Im Werden ist Seyn

[1] Plat. Parmenides, p. 142 (p. 35—36); vergl. Arist. Eth. Nicom., ed. Michelet, T. I, Praef. p. VII sqq.

[2] Plat. Parmenides, p. 166 (p. 84); vergl. Zeller: Platonische Studien, S. 165.

und Nichtseyn in untrennbarer Einheit, und doch sind sie darin auch als Unterschiedene; denn Werden ist nur dadurch, daß das eine ins Andere übergeht.

Es kann uns hiernach dieses Resultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen, indem es negativer Art zu seyn scheint, nicht, als Negation der Negation, die wahrhafte Affirmation ausspricht. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklus, gerade diese Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts Anderes genommen werden, wie wenig dieß auch zunächst so aussieht, und Tiedemann (Platon. Argumenta, p. 340) solche Behauptungen nur für lauter Neuplatonische Schwärmereien ausgiebt. In der That aber verstehen wir unter Gott das absolute Wesen aller Dinge, das eben in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. s. f. ist. Das göttliche Wesen ist die Idee überhaupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtseyn, oder für das Denken ist. Insofern die göttliche Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, so ist eben die Dialektik nichts Anderes, als diese Thätigkeit des Sichselbstdenkens in sich selbst; diesen Zusammenhang sehen die Neuplatoniker nur als metaphysisch an, und haben daraus die Theologie, die Entwickeiung der Geheimnisse des göttlichen Wesens, erkannt. Aber es tritt hier die schon (S. 164) bemerkte Zweideutigkeit, die nunmehr bestimmter aufzuklären ist, ein: daß unter Gott und unter dem Wesen der Dinge zweierlei verstanden werden kann. Wenn nämlich einerseits gesagt wird, das Wesen der Dinge sey die Einheit der Gegensätze, so scheint damit nur das unmittelbare Wesen dieser unmittelbar gegenständlichen Dinge bestimmt zu seyn, und diese Wesenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntniß Gottes, von der Theologie, verschieden zu seyn. Diese einfachen Wesenheiten und ihre Beziehung und Bewegung scheinen **nur** Momente des Gegenständlichen auszudrücken, nicht den Geist, weil ihnen so ein

Moment — nämlich die Reflexion in sich selbst — fehlt, das wir eben zum Seyn des göttlichen Wesens erfordern. Denn der Geist, das wahrhaft absolute Wesen, ist nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, sondern das Sich-in-sich-Reflectirende, für welches in seinem Gegensatze die Einheit seiner und des Entgegengesetzten ist; als solches aber stellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, sondern dieselben erscheinen als einfache Abstractionen. Auf der andern Seite können sie auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in sich selbst angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen so das Seyn, das wir ebenso für die Reflexion in sich zum göttlichen Wesen erfordern; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abstractionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Zur Lösung dieses Gegensatzes müssen wir die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe Alles zu haben, was darin ist. So werden wir dieß Bewußtseyn haben, daß eben der Begriff in Wahrheit weder nur das Unmittelbare, obschon das Einfache, ist: noch daß er nur das Sich-in-sich-Reflectirende, das Ding des Bewußtseyns ist; sondern er ist von geistiger Einfachheit, also wesentlich, wie in sich zurückgekehrter Gedanke, so auch an sich, d. h. gegenständliches Wesen, und mithin alle Realität. Dieß Bewußtseyn über die Natur des Begriffs hat Plato nun nicht so bestimmt ausgesprochen, und damit auch dieß nicht, daß dieß Wesen der Dinge dasselbe ist, was das göttliche Wesen. Es ist aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgesprochen, denn die Sache ist allerdings vorhanden; und es ist so nur ein Unterschied des Sprechens als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffs vorhanden. Eines Theils ist also diese Reflexion in sich, das Geistige, der Begriff, in der Speculation des Plato vorhanden; denn die Einheit des Einen und Vielen u. s. f. ist eben diese Individualität in der Differenz, dieß Insichzurückgekehrtseyn in seinem Gegentheile, dieß Gegentheil, das in sich selbst ist: das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten. Andern Theils aber bleibt eben

darum bei Plato noch dieß Insichreflectirtseyn — als Gott nach der Weise der Vorstellung — ein davon Getrenntes; und in seiner Darstellung, des Werdens der Natur im Timäus erscheint so als ein Unterschiedenes: Gott, und das Wesen der Dinge.

b. Im Sophisten untersucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Andersseyn, Seyn und Nichtseyn. Er beweist hier gegen Parmenides, daß das Nichtseyn ist, ebenso, daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Andersseyn Theil hat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophisten sagt er, daß sie im Nichtseyn stehen bleiben; und widerlegt nun auch ihren ganzen Standpunkt, der das Nichtseyn, die Empfindung, das Viele sey. Plato hat das wahrhaft Allgemeine also so bestimmt, daß es die Einheit z. B. des Eins und Vielen, oder des Seyns und Nichtseyns ist; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in seinem Bestreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von der Einheit des Seyns und Nichts u. s. f. sprechen. Bei diesem Ausdruck legen wir nämlich den Haupt-Accent auf die Einheit, da denn der Unterschied verschwindet, als wenn wir nur von ihm abstrahirten. Plato hat sich aber den Unterschied ebenso auch zu erhalten gesucht. Der Sophist ist eine weitere Ausführung des Seyns und Nichtseyns, die Beide allen Dingen zukommen; denn indem die Dinge verschieden sind, eins das andere des andern, so liegt auch die Bestimmung des Negativen darin. Vorerst drückt Plato im Sophisten aber das nähere Bewußtseyn über die Ideen als abstracte Allgemeinheiten aus, und daß dabei nicht stehen zu bleiben sey, indem es der Einheit der Idee mit sich selbst entgegen wäre. Plato widerlegt so einmal das Sinnliche, und dann die Ideen selbst. Die erste dieser Vorstellungen ist der später sogenannte Materialismus: daß das Substantielle nur das Körperliche sey, und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, wie Steine und Eichen. „Gehen wir", sagt Plato zweitens, „zu den Andern, zu den Freunden der Ideen." Ihre

Vorstellung ist, daß das Substantielle unkörperlich, intellectuell sey, und sie trennen das Feld des Werdens, der Veränderung davon ab, in welches das Sinnliche falle, während das Allgemeine für sich sey. Diese stellen die Ideen als unbeweglich vor, denen weder Activität noch Passivität zukomme. Plato setzt Dem entgegen, daß dem wahrhaft Seyenden (παντελῶς ὄντι) Bewegung, Leben, Seele und Denken nicht abgesprochen werden könne, und die heilige Vernunft (ἅγιον νοῦν) nirgends und in Keinem seyn könne, wenn es unbewegt ist. [1] Plato hat so ein ausdrückliches Bewußtseyn, weiter gegangen zu seyn, als Parmenides, wenn dieser sagt:

Nimmer ja wirst Du erkunden, daß irgend seye das Nichtseyn.
Aber von solcherlei Weg' halt' fern die forschende Seele.

Plato sagt also: Das Seyende hat in Einem sowohl am Seyn als auch am Nichtseyn Theil, das Theilhabende ist dann aber auch ebenso verschieden vom Seyn und Nichtseyn als solchem. [2]

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: erstens gegen die allgemeine Dialektik im gewöhnlichen Sinne, von der wir auch schon gesprochen haben. Beispiele dieser falschen Dialektik, auf die Plato oft zurückkommt, finden sich besonders bei den Sophisten; doch hat er ihren Unterschied von der reinen dialektischen Erkenntniß, dem Begriffe nach, nicht klar genug behandelt. Plato erklärt sich so z. B. dagegen, wenn Protagoras und Andere sagten, es sey keine Bestimmung an und für sich fest: bitter sey nichts Objectives, da, was Einigen bitter schmecke, für Andere süß sey; ebenso seyen Groß und Klein, Mehr und Weniger u. s. f. relativ, indem das Große unter andern Umständen klein, das Kleine groß sey. Die Einheit der Entgegengesetzten schwebt nämlich jedem Bewußtseyn überhaupt vor; aber die gemeine Vorstellungsart, der das Vernünftige nicht zum Bewußtseyn kommt, hält dabei die Entgegengesetzten immer auseinander, als seyen sie nur auf bestimmte Weise entgegengesetzt. Wie wir von jedem Dinge die Einheit auf-

[1] Plat. Sophista, p. 246—249 (p. 190—196).
[2] Plat. Sophista, p. 258 (p. 219).

zeigen, ebenso auch die Vielheit, da es viele Theile und Eigenschaften hat. Schon im Parmenides hat Plato, wie wir oben (S. 204) sahen, diese Einheit der Entgegengesetzten getadelt, weil dabei gesagt werden muß, Etwas sey in ganz anderer Rücksicht Eins, als es Vieles ist. Hier bringen wir also diese Gedanken nicht zusammen, sondern das Vorstellen und Reden geht nur vom Einen zum Andern herüber und hinüber; wird dieß Herüber- und Hinübergehen nun mit Bewußtseyn angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht wahrhaft vereinigt. Plato sagt hierüber: „Wenn Jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken von einer Bestimmung zur andern herüber- und hinüberzieht, so hat er nichts Preiswürdiges gethan; denn das ist weder etwas Vortreffliches, noch Schweres." Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie einen Mangel an ihr aufzeigt, und dann dazu übergeht, eine andere zu constatiren, ist also eine unrichtige. „Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere ist, Dasselbe ist, und, was Dasselbe ist, ein Anderes ist: und zwar in derselben Rücksicht und nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist, wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt. Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgend eine Weise ein Anderes, und das Andere auch Dasselbe, daß das Große auch klein" (z. B. Protagoras' Würfel), „und das Aehnliche auch unähnlich sey, und sein Gefallen daran haben, so durch Gründe immer das Entgegengesetzte vorzubringen, — dieß ist keine wahrhafte Einsicht (ἔλεγχος), und offenbar das Erzeugniß eines Neulings" im Denken, „welcher erst das Wesen zu berühren anfängt. Alles von einander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen Bewußtseyns. Es ist das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, Alles auseinander fallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Ideen ist der Gedanke." [1] Es spricht so Plato bestimmt gegen diese Dialektik,

[1] Plat. Sophista, p. 259 (p. 220—221).

etwas zu widerlegen zu wissen nach irgend einem Gesichtspunkt u. s. w. Wir sehen, daß Plato in Ansehung des Inhalts nichts Anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden: die Differenz absolut Entgegengesetzter, und ihre Einheit. Diesem speculativen Erkennen setzt er das gemeine, positive sowohl als negative, Denken entgegen: jenes, diese Gedanken nicht zusammenbringend, läßt eins, und dann auch das Andere getrennt gelten; dieses ist sich zwar der Einheit bewußt, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das Zweite, wogegen Plato sich richtet, ist die Dialektik der Eleaten, und ihr Satz, der in seiner Art auch der Satz der Sophisten ist, nämlich der: Es ist nur das Seyn, und das Nichtseyn ist gar nicht. Dieß heißt nun bei den Sophisten, wie dieß Plato angiebt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seyende, so giebt es nichts Falsches; alles Seyende, Alles, was für uns ist, ist also nothwendig wahr, und was nicht ist, wissen und empfinden wir nicht. Plato wirft den Sophisten vor, daß sie damit den Unterschied von Wahr und Falsch aufgehoben haben.[1] Auf dieser Stufe des dialektischen Bewußtseyns angekommen (und Alles ist nur ein Unterschied verschiedener Stufen), können die Sophisten das geben, was sie versprechen: Daß nämlich Alles, was das Individuum sich nach seinem Glauben zum Zweck und Interesse macht, affirmativ und richtig sey. Man kann hiernach nicht sagen: Dieß ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen; denn dieß drückt aus, daß die Maxime der Handlung falsch sey. Man kann ebenso wenig sagen: Diese Meinung ist täuschend; denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dieß, daß, was ich empfinde oder mir vorstelle, insofern es das Meinige ist, affirmativer Inhalt, mithin wahr und richtig ist. Der Satz an sich sieht ganz abstract und unschuldig aus; aber man merkt erst, was man an solchen Abstractionen hat, wenn man sie in concreter Gestalt sieht.

[1] Plat. Sophista, p. 260—261 (p. 222—224).

Nach diesem unschuldigen Satze giebt es kein Laster, kein Verbrechen u. s. f. Die Platonische Dialektik unterscheidet sich wesentlich von dieser Weise der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Plato ist, daß die Idee, das an und für sich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für sich selbst zu nehmen ist. Der Mythos, den ich bereits (S. 172 flgd.) angeführt, geht schon dahin, daß man nicht betrachten müsse eine gute Handlung, einen schönen Menschen, nicht das Subject, wovon solche Bestimmungen die Prädicate sind: sondern das, was in solchen Vorstellungen oder Anschauungen nun als Prädicate auftritt, müsse für sich genommen werden, und dieß sey das Wahrhafte an und für sich. Dieß hängt mit der Weise der Dialektik zusammen, die angeführt worden ist. Eine Handlung nach der empirischen Vorstellung genommen, kann man sagen, ist gerecht; nach einer andern Seite kann man an ihr auch entgegengesetzte Bestimmungen aufweisen. Aber es ist, ohne solche Individualitäten, ohne solche empirisch Concrete, das Gute, Wahre für sich zu nehmen; und dieß ist allein das, was ist. Die Seele, nach dem göttlichen Schauspiel in die Materie gefallen, freut sich über einen schönen, gerechten Gegenstand; das allein Wahrhafte ist aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für sich. Es ist also das Allgemeine für sich, was durch die Platonische Dialektik näher bestimmt wird; hiervon kommen mehrere Formen vor, aber diese Formen sind selbst noch sehr allgemein und abstract. Die höchste Form bei Plato ist die Identität des Seyns und Nichtseyns: Das Wahrhafte ist das Seyende, aber dieß Seyende ist nicht ohne die Negation. Plato hat so das Interesse, aufzuzeigen, daß das Nichtseyn eine wesentliche Bestimmung des Seyenden ist, und daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Andersseyn Theil hat. Diese Einheit des Seyns und Nichtseyns findet sich nun auch in der Vorstellung der Sophisten; aber dieß allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer Untersuchung kommt Plato dann zu diesem Resultate, daß das Nichtseyn näher bestimmt die Natur

des Andern ist: „Die Ideen vermischen sich, und das Seyn und das Andere (*θάτερον*) gehen durch Alles und durcheinander hindurch; das Andere, weil es an dem Seyn Theil hat (*μεταοχόν*), wird durch dieses Inwohnen des Seyns zwar seyn, aber nicht Dasselbe mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes: und als das Andere des Seyns ist es nothwendig das Nichtseyn. Da das Seyn aber ebenso am Andersseyn Theil hat, so ist es auch verschieden von den andern Ideen, und ist nicht eine jede derselben; so daß es zehntausenderlei nicht ist, und so auch das Uebrige, sowohl im Einzelnen als im Allgemeinen, auf vielfache Weise ist, und auf vielfache Weise nicht ist." [1] Plato spricht es so aus, daß das Andere als das Negative, Nicht-Identische überhaupt, zugleich in einer und derselben Rücksicht das mit sich Identische ist; es sind nicht verschiedene Seiten, die in Widerspruch gegen einander bleiben.

Dieß ist die Hauptbestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's. Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseyende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewußtseyns ins Geistige, und in das Bewußtseyn, daß das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten; aber das denkende Erkennen fragt nach der Bestimmung dieses Ewigen, Göttlichen. Und diese Bestimmung ist wesentlich nur freie Bestimmung, die schlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält; — eine Begrenzung (denn jede Bestimmung ist Begrenzung), die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich läßt. Die Freiheit ist nur in der Rückkehr in sich, das Ununterschiedene ist das Leblose; das thätige, lebendige, concrete Allgemeine ist daher das, was sich in sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, daß das Eine in dem Andern, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist. Dieß macht das allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Interessante aus

[1] Plat. Sophista, p. 258—259 (p. 218—220).

in dem, was Platonische Philosophie heißt; und weiß man dieß nicht, so weiß man die Hauptsache nicht. Während man im schon öfter angeführten Beispiel (S. 204, 210),[1] wo Sokrates zugleich Einer und Vieles ist, die zwei Gedanken auseinander fallen läßt: so kommt es im speculativen Denken allein darauf an, die Gedanken zusammen zu bringen; und dieß Zusammenbringen der Verschiedenen, des Seyns und Nichtseyns, des Eins und Vielen u. s. f., ohne daß bloß vom Einen zum Andern übergegangen wird, ist das Innerste, und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie. Diese Bestimmung ist das Esoterische der Platonischen Philosophie, das Andere das Exoterische; was freilich ein schlechter Unterschied ist, als ob Plato zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute, die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist aber das Speculative, das, auch geschrieben und gedruckt, dennoch, ohne Geheimniß zu seyn, ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Zu diesem Esoterischen gehören die beiden bisher betrachteten Dialoge; wozu noch drittens der Philebus kommt.

c. Im Philebus untersucht Plato die Natur des Vergnügens; und da handelt es sich dann besonders um den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, oder des Unbegrenzten (ἄπειρον) und Begrenzenden (πέρας). Stellen wir uns dieß vor, so denken wir nicht daran, daß durch die metaphysische Erkenntniß der Natur des Unendlichen, Unbestimmten, zugleich auch über das Vergnügen entschieden wird; aber diese reinen Gedanken sind das Substantielle, wodurch über alles noch so Concrete, noch so fern Liegende entschieden wird. Wenn Plato vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, so ist es der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Unter Vergnügen stellen wir uns zwar das unmittelbar Einzelne, das Sinnliche vor; aber es ist das Unbestimmte in der Rücksicht, daß es das bloß Elementarische, wie Feuer, Wasser, nicht das Sichselbstbestimmende ist. Nur die Idee

[1] Vergl. auch Plat. Phileb. p. 14 (p. 138).

ist das Sichselbstbestimmen, die Identität mit sich. Unserer Reflexion scheint die Grenze das Schlechtere gegen das Unendliche, dieses dagegen das Vornehme, Höchste; und alte Philosophen bestimmten es auch so. Bei Plato wird aber umgekehrt dargethan, daß das Begrenzende das Wahre sey, als das Sichselbstbestimmende, während das Unbegrenzte noch abstract ist; es kann zwar auf mannigfaltige Weise bestimmt seyn, dieß Bestimmte ist aber dann nur das Einzelne. Das Unendliche ist das Formlose, die freie Form als Thätigkeit ist das Endliche, das am Unendlichen die Materie findet, um sich zu realisiren. Das sinnliche Vergnügen bestimmt Plato so als das Unbegrenzte, das sich nicht bestimmt; nur die Vernunft ist das thätige Bestimmen. Das Unendliche ist aber dieß, an sich zum Endlichen überzugehen: das vollendete Gute also, nach Plato, weder in der Lust, noch in der Vernunft zu suchen; sondern es sey ein aus Beiden gemischtes Leben. Die Weisheit sey aber, als die Grenze, die wahrhafte Ursache, woraus das Vorzügliche entstehe.[1] Als das Maaß und Ziel Setzende ist sie das an und für sich den Zweck Bestimmende: die immanente Bestimmung, mit der und in der die Freiheit sich zugleich Existenz giebt.

Plato betrachtet dieß, daß das Wahre die Identität der Entgegengesetzten ist, weiter: Das Unendliche sey, als das Unbestimmte, eines Mehr oder Weniger fähig, könne intensiver seyn oder nicht; das sey also das Kältere und Wärmere, das Trocknere und Feuchtere, das Schnellere und Langsamere u. s. f. Das Begrenzte sey nun das Gleiche, Zwiefache, und jedes andere Maaß, wodurch das Entgegengesetzte aufhöre, sich ungleich zu verhalten, und gleichmäßig und übereinstimmend werde. Durch die Einheit jener Gegensätze, z. B. des Kalten und Warmen, Trockenen und Feuchten, entstehe nun die Gesundheit: ebenso die Harmonie der Musik durch die Begrenzung der hohen und tiefen Töne, der schnellern und langsamern Bewegung; überhaupt entstehe alles Schöne und Vollkommene durch die Verbindung solcher Gegensätze. Gesundheit,

[1] Plat. Phileb. p. 11—23 (p. 131—156); p. 27—28 (p. 166—167).

Glückseligkeit, Schönheit u. s. f. erscheint also als ein Erzeugtes, insofern dazu die Gegensätze verwandt sind: damit aber eben als ein Vermischtes von diesen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermischung, Theilnahme u. s. f.; für uns sind dieß aber unbestimmte, ungenaue Ausdrücke. Aber Plato sagt: Das Dritte, was so erzeugt wird, setze ein Solches voraus, wodurch es gemacht wird, die Ursache; diese sey vortrefflicher, als diejenigen, durch deren Wirksamkeit jenes Dritte entsteht. So hat Plato vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte; zweitens das Begrenzte, das Maaß, die Proportion, wozu die Weisheit gehöre; das Dritte sey das Gemischte aus Beiden, das nur Entstandene; das Vierte sey die Ursache. Diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjectivität, Macht und Gewalt über die Gegensätze, Dasjenige, was die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen; nur das Geistige aber ist dieß Kräftige, was den Gegensatz, den höchsten Widerspruch in sich ertragen kann: das schwache Körperliche vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache sey nun die göttliche Vernunft, die der Welt vorstehe; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen sey durch sie hervorgekommen.[1] Das Absolute ist also das, was in Einer Einheit endlich und unendlich ist.

Wenn Plato so vom Schönen und Guten spricht, so sind dieß concrete Ideen; oder vielmehr es ist nur Eine Idee. Aber bis zu solchen concreten Ideen ist es noch weit hin, wenn man von solchen Abstractionen anfängt als Seyn, Nichtseyn, Einheit, Vielheit. Hat nun Plato es aber auch nicht geleistet, diese abstracten Gedanken, durch weitere Entwickelung und Verfilzung in sich, zur Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit fortzuführen, so liegt doch schon immer in der Erkenntniß jener abstracten Bestimmungen selbst wenigstens das Kriterium und die Quelle für das Concrete. Im Philebus ist so schon dieser Uebergang zum Concreten gemacht,

[1] Plat. Phileb. p. 23—30 (p. 156—172).

indem daselbst das Princip der Empfindung, der Lust betrachtet wird. Die alten Philosophen wußten ganz wohl, was sie an solchen abstracten Gedanken hatten für das Concrete. Im atomistischen Princip der Vielheit finden wir so die Quelle einer Construction des Staats; denn die letzte Gedankenbestimmung solcher Staats-Principien ist eben das Logische. Die Alten hatten bei solchem reinen Philosophiren nicht solchen Zweck, wie wir: überhaupt nicht so den Zweck metaphysischer Consequenz, gleichsam als ein Problem vorgelegt. Wir dagegen haben eine concrete Gestaltung vor uns, und wollen es mit diesem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Plato enthält die Philosophie die Richtung, welche das Individuum sich geben soll, dieß und dieß zu erkennen; aber überhaupt setzt Plato die absolute Glückseligkeit für sich, das selige Leben selbst, in die im Leben anzustellende Betrachtung jener göttlichen Gegenstände.[1] Dieses betrachtende Leben scheint so zwecklos, indem alle Interessen darin verschwunden sind. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, ist aber für die Alten Zweck an und für sich selbst gewesen; und sie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit sey.

2. Natur-Philosophie.

Bei Plato fing die Philosophie auch an, sich weiter zu bemühen, um das Bestimmtere zu erkennen; und so begann der allgemeine Stoff des Erkennens, sich mehr abzusondern. Im Timäus tritt die Idee so in ihrer concreten Bestimmtheit ausgedrückt hervor, und die Platonische Naturphilosophie lehrt uns daher dieß Wesen der Welt näher kennen; allein auf das Specielle können wir uns nicht einlassen, wie es denn auch wenig Interesse hat. Besonders, wo Plato auf Physiologie hinausgeht, entspricht das Vorgetragene unsern Kenntnissen gar nicht, wenn wir auch seine trefflichen, von den Neuern nur zu sehr verkannten Blicke bewundern müssen. Von den Pythagoreern hat Plato viel aufgenommen; wie viel ihnen angehöre, ist indessen nicht genau zu beur-

[1] Plat. Phileb. p. 33 (p. 178).

theilen. Wir bemerkten schon früher (S. 159), daß der Timäus eigentlich die Umarbeitung eines von einem Pythagoreer verfaßten Werkes ist: andere überscharfsinnige Leute haben zwar gesagt, dieses letztere sey nur ein Auszug, den ein Pythagoreer erst aus dem größern Werke Plato's gemacht habe; aber das Erste ist das Wahrscheinlichere. Der Timäus hat zu allen Zeiten für den schwersten und dunkelsten unter den Platonischen Dialogen gegolten. Diese Schwierigkeit liegt Theils in der äußern schon (S. 165) bemerkten Vermischung des begreifenden Erkennens und des Vorstellens, wie wir gleich Pythagoreische Zahlen eingemischt sehen werden: Theils aber vorzüglich in der philosophischen Beschaffenheit der Sache selbst, über die Plato noch kein Bewußtseyn hatte. Diese andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen: was nämlich sogleich daran auffällt, ist, daß Plato in seiner Darstellung sich mehrmal unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint.[1] Dieß hat Kritiker, z. B. selbst August Wolf und Andere, die es nicht philosophisch zu nehmen wissen, bewogen: den Timäus für ein Aggregat und eine Zusammenstellung von Fragmenten oder mehrern Werken zu nehmen, die nur äußerlich so zusammengeheftet worden, oder wo in das Platonische vieles Fremde eingeschoben worden wäre; Wolf meinte daher in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieser Dialog gleich wie sein Homer entstanden sey. Allein obzwar der Zusammenhang unmethodisch erscheint, Plato selbst dieser Verwickelung wegen gleichsam häufig seine Entschuldigungen macht: so werden wir doch im Ganzen sehen, wie die Sache nothwendig auseinanderfällt, und welcher tiefere innerliche Grund die mehrmalige Rückkehr gleichsam zum Anfang nothwendig macht.

Die Darlegung des Wesens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Plato nun auf folgende Weise ein: „Gott ist das Gute," wie es denn auch in jenen mündlichen Lehren (s. oben, S. 156) an der Spitze der Platonischen Ideen steht; „das Gute

[1] cf. Plat. Tim. p. 34 (p. 31); p. 48 (p. 56—57); p. 69 (p. 96).

hat aber auf keinerlei Weise irgend einen Neid in sich, deßwegen hat er die Welt sich am Aehnlichsten machen wollen."[1] Gott ist hier noch ohne Bestimmung, und ein für den Gedanken leerer Name; wo Plato indessen im Timäus wieder von vorne anfängt, hat er dann eine bestimmtere Vorstellung von Gott. Daß Gott keinen Neid habe, ist allerdings ein großer, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Aeltern dagegen ist die Nemesis, Dike, das Schicksal, der Neid die einzige Bestimmung der Götter: wonach sie das Große herabsetzen und klein machen, das Würdige und Erhabene nicht leiden können. Die späteren edlen Philosophen bestritten dieß. Denn in der blaßen Vorstellung der Nemesis ist noch keine sittliche Bestimmung enthalten, indem die Strafe dort nur eine Herabsetzung dessen ist, was das Maaß überschreitet; aber dieß Maaß ist noch nicht als das Sittliche vorgestellt, die Strafe also noch nicht als ein Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unsittliche. Plato's Gedanke ist ebenso weit höher, als die Ansicht der meisten Neuern, welche, indem sie sagen, Gott sey ein verschlossener Gott, der sich nicht offenbart habe, von dem man also nichts wissen könne, auch der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich uns nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst mit seiner Erkenntniß machen wollten? Ein Licht verliert nichts, wenn ein anderes daran angezündet wird; weßhalb auch in Athen eine Strafe darauf gesetzt war, dieß nicht zu erlauben. Wird die Erkenntniß Gottes uns aber verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche jedoch nicht erreichen: so wäre er neidisch, oder Gott ist dann ein leeres Wort. Ueberdieß heißt solches Gerede sonst nichts weiter, als: Das Höhere, Göttliche wollen wir auf der Seite liegen lassen, und unsern kleinlichen Interessen, Ansichten u. s. f. nachgehen. Diese Demuth ist ein Frevel, und die Sünde gegen den heiligen Geist.

Plato fährt fort: „Gott fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)" — ein mythischer Ausdruck, der aus dem Bedürfniß

[1] Plat. Timaeus, p. 29 (p. 25).

hervorgegangen ist, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentirt, durchaus nicht gelten lassen kann —, „nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt; und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete." Hiernach sieht es so aus, als habe Plato angenommen, Gott sey nur der δημιοῦργος, d. h. der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbstständig von ihm vorgefunden, als Chaos; das ist aber, nach dem eben Angeführten, falsch. Diese Verhältnisse sind nicht philosophische Dogmen des Plato, mit denen es ihm Ernst wäre; sondern dergleichen ist nur nach der Weise der reinen Vorstellung gesprochen, und solche Ausdrücke haben daher keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Plato kommt dann in seinem Fortgange zu weitern Bestimmungen, und diese sind erst der Begriff; an dieses Speculative Plato's müssen wir uns halten, und nicht an jene Vorstellung. Auch wenn er sagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher, so ist dieß die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erst zu beweisen; ebenso wenig würde man das Sichtbare ohne Weiteres statuiren. Was bei Plato aus dieser mehr nur naiven Weise bewiesen wird, ist erst die wahrhafte Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt. Es heißt weiter: „Gott, überlegend, daß von dem Sichtbaren das Unverständige (ἀνόητον) nicht schöner seyn könne als das Vernünftige (νοῦς), an der Vernunft aber nichts ohne Seele Theil haben könne, — nach diesem Schlusse setzte er die Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper, und schloß sie so zusammen, daß die Welt ein beseeltes, vernünftiges Thier geworden ist." Wir haben Realität und Vernunft, und die Seele, als das Band dieser beiden Extreme, ohne welches die Vernunft nicht am sichtbaren Körper Theil nehmen könnte; auf ähnliche Weise sahen wir im Phädrus (s. oben, S. 184) das wahrhaft Reale von Plato aufgefaßt. „Es ist aber nur Ein solches Thier; denn

wenn es zwei oder mehrere wären, so wären diese nur Theile des Einen, und nur Eines." [1]

Nun geht Plato zuerst an die Bestimmung der Idee des körperlichen Wesens: „Weil die Welt leiblich, sichtbar und betastbar werden sollte, ohne Feuer aber nichts gesehen werden kann, und ohne Festes, ohne Erde, nichts betastet werden kann, so machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde." Auf solche kindliche Weise führt Plato diese Extreme des Festen und Belebten ein. „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt seyn, sondern es muß ein Band in der Mitte seyn, das sie Beide zusammenhält" — einer der reinen Ausdrücke des Plato —; „der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst, und das, was von ihm zusammengehalten wird, auf's Höchste Eins macht." Das ist ein tiefer Ausspruch; in welchem der Begriff enthalten ist; das Band ist das Subjective, Individuelle, die über das Andere übergreifende Macht, die sich mit ihm identisch macht. „Dieses bewerkstelligt nun das stetige Verhältniß (*ἀναλογία*) am Schönsten: wenn nämlich von drei Zahlen oder Massen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte ist, sich, wie das Erste zu ihm, so selber zum Letzten verhält, und umgekehrt, wie das Letzte zur Mitte, so diese Mitte zum Ersten" (a : b = b : c). „Indem dann diese Mitte das Erste und Letzte geworden, und das Letzte und Erste umgekehrt Beide zu Mittlern: so erfolgt, daß alle nach der Nothwendigkeit dasselbe sind; wenn sie aber dasselbe geworden, so wird Alles Eins seyn." [2] Das ist vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philosophie bei; es ist der Unterschied, der keiner ist. Diese Diremtion, von der Plato ausgeht, ist der Schluß, der aus dem Logischen bekannt ist; er erscheint in Form des gewöhnlichen Syllogismus, worin aber die ganze Vernünftigkeit der Idee, wenigstens äußerlich, enthalten ist. Die Unterschiede sind die Extreme, und die Mitte die Identität, welche sie auf's Höchste zu Einem macht; der Schluß ist also das Speculative, welches sich in den Extremen mit sich

[1] Plat. Timaeus, p. 30—31 (p. 25—27).
[2] Plat. Timaeus, p. 31—32 (p. 27—28).

selbst zusammenschließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Es ist daher Unrecht, vom Schluß schlecht zu sprechen, und ihn nicht als höchste absolute Form anzuerkennen; in Hinsicht des Verstandesschlusses hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieser hat keine solche Mitte; jeder der Unterschiede gilt da als verschieden in eigener selbstständiger Form, eine eigenthümliche Bestimmung gegen das Andere habend. Dieß ist in der Platonischen Philosophie aufgehoben; und das Speculative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form des Schlusses aus, worin die Extreme weder selbstständig gegen sich noch gegen die Mitte bleiben. Im Verstandesschluß dagegen ist die Einheit, welche constituirt wird, nur die Einheit wesentlich unterschieden Gehaltener, die so bleiben; denn hier wird ein Subject, eine Bestimmung durch die Mitte nur mit einer andern, oder gar „ein Begriff mit einem andern," zusammengeschlossen. Im Vernunftschluß aber ist die Hauptsache seines speculativen Gehalts die Identität der Extreme, die sich mit einander zusammenschließen; worin liegt, daß das in der Mitte vorgestellte Subject irgend ein Inhalt ist, der sich nicht mit einem Andern, sondern durch das Andere und im Andern mit sich selbst zusammenschließt. Das ist mit andern Worten die Natur Gottes, welcher, wird er zum Subject gemacht, dieß ist, daß er seinen Sohn, die Welt, erzeugt: aber in dieser Realität, die als Anderes erscheint, zugleich identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet, und sich in dem Andern nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist. Wenn man das Unmittelbare über das Vermittelte erhebt, und dann sagt, Gottes Wirkung sey unmittelbar, so hat dieß einen guten Grund; aber das Concrete ist, daß Gott ein Schluß ist, der, durch Unterscheiden von sich sich mit sich selbst zusammenschließend, die durch Aufhebung der Vermittelung sich wiederherstellende Unmittelbarkeit ist. Das Höchste ist so in der Platonischen Philosophie enthalten: es sind zwar nur reine Gedanken, die aber Alles in sich enthalten; denn in allen concreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Die

Kirchenväter haben so bei Plato die Dreieinigkeit gefunden, die sie in Gedanken fassen und beweisen wollten; in der That hat das Wahre bei Plato dieselbe Bestimmung, als die Dreieinigkeit. Diese Formen haben aber seit Plato ein Paar tausend Jahre brach gelegen, denn in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen; ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neuern Zeiten angefangen hat, zu begreifen, daß Begriff in diesen Bestimmungen enthalten ist, und Natur und Geist also dadurch erkannt werden können.

Plato fährt nun fort: „Da das Feste zwei Mitten braucht, weil es nicht nur Breite, sondern auch Tiefe hat, so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt; und zwar nach Einem Verhältnisse, so daß sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält.“ [1] So haben wir auch eigentlich vier Figurationen des Raums, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist. Diese zerbrochene Mitte, die wir hier finden, ist wieder ein wichtiger Gedanke von logischer Tiefe; und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Als das Differente, das nach beiden Extremen hingekehrt ist, muß die Mitte nämlich in sich selbst unterschieden seyn. In dem Schlusse, wo Gott das Eine, das Zweite (das Vermittelnde) der Sohn, das Dritte der Geist ist, ist die Mitte zwar einfach. Die Ursache aber, warum das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem eben das, was im Gedanken unmittelbar Eins ist, in der Natur auseinandertritt. Damit in der Natur aber der Gegensatz als Gegensatz existire, muß er selbst ein Doppeltes seyn; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dieß findet dann auch bei der Vorstellung von Gott Statt; denn indem wir sie auf die Welt anwenden, so haben wir als Mitte die Natur,

[1] Plat. Timaeus, p. 32 (p. 28).

und den existirenden Geist, als den Weg der Rückkehr der Natur; und das Zurückgekehrtseyn ist der absolute Geist. Dieser lebendige Proceß, dieß Unterscheiden und Identisch-Setzen der Unterschiedenen, ist der lebendige Gott.

Plato sagt weiter: „Durch diese Einheit ist die sichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr diese Elemente ganz und ungetheilt gegeben hat, ist sie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entstehen nur daraus, daß auf einen Körper solche Elemente im Uebermaße von Außen wirken. Dieß aber ist hier nicht der Fall; denn die Welt enthält selbst jene Elemente ganz in sich, und es kann nichts von Außen an dieselbe kommen. Die Gestalt der Welt ist die kugelichte" (wie sonst bei Parmenides und den Pythagoreern), „als die vollkommenste, welche alle anderen in sich enthält; sie ist vollkommen glatt, denn es ist für sie nichts nach Außen, und sie braucht keine Glieder." Die Endlichkeit besteht darin, daß ein Unterschied gegen Anderes, eine Aeußerlichkeit für irgend einen Gegenstand ist. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Andersseyn, aber zugleich aufgelöst, enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern sie zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst; — dieß ist ein großer Gedanke. „Gott hat nun der Welt die angemessenste Bewegung von den sieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meisten zum Verstande und Bewußtseyn paßt, die Kreisbewegung; die sechs anderen hat er von ihr abgesondert, und sie von ihrem ungeordneten Wesen" (dem Vorwärts und Rückwärts) „befreit." [1] Dieß ist nur im Allgemeinen gesagt.

Ferner heißt es: „Da Gott die Welt zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben, und diese in die Mitte gesetzt und durch das Ganze ausgebreitet, und dieß auch von Außen durch sie umschlossen; und auf diese Weise dieß sich selbst genügende,

[1] Plat. Timaeus, p. 32—34 (p. 28—31).

keines Andern bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zu Stande gebracht. Und so hat Gott durch alles Dieses die Welt als einen seligen Gott geboren." Wir können sagen: Hier, wo die Welt durch die Weltseele eine Totalität ist, ist erst die Erkenntniß der Idee vorhanden; erst dieser erzeugte Gott, als die Mitte und Identität, ist das wahrhaft Anundfürsichseyende. Jener erste Gott, der nur das Gute war, ist dagegen eine bloße Voraussetzung, und daher weder bestimmt noch sich selbst bestimmend. „Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie," sagt Plato, „deßwegen doch nicht das Letzte, sondern dieß kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche: das Körperliche aber das ihr Gehorchende." Das ist die Naivetät Plato's, der Sprechweise diese Verkehrung zuzuschreiben; was hier so als zufällig erscheint, ist dann aber wieder nothwendig: nämlich mit dem Unmittelbaren anzufangen, und dann erst zum Concreten zu kommen. Wir müssen ebenfalls diesen Weg nehmen, aber mit dem Bewußtseyn, daß, wenn wir in der Philosophie von solchen Bestimmungen, wie Seyn, oder Gott, Raum, Zeit u. s. f. anfangen, wir auch unmittelbarer Weise davon sprechen, und dieser Inhalt selbst, seiner Natur nach, zunächst unmittelbar, damit aber zugleich in sich unbestimmt ist. Gott z. B., mit dem als einem Unmittelbaren angefangen wird, ist erst zuletzt erwiesen, und zwar als das wahrhaft Erste. Man kann also, wie bereits (S. 218) bemerkt ist, in solchen Darstellungen Plato's Verwirrung aufzeigen; aber es kommt allein darauf an, was er für das Wahrhafte giebt.

Näher zeigt uns Plato die Natur der Idee in einer der berühmtesten und tiefsten Stellen, wo er in dem Wesen der Seele eigentlich dieselbe Idee wieder erkennt, die er auch als das Wesen des Körperlichen aussprach. Er sagt nämlich: „Die Seele ist auf folgende Weise beschaffen worden. Von dem ungetheilten und sich immer gleich seyenden Wesen, und dann von dem getheilten Wesen,

[1] Plat. Timaeus, p. 34 (p. 31—32).

welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Andern ist." (Das Getheilte heißt bei Plato auch das Andere als solches oder an ihm selbst, nicht von irgend Etwas.) „Und hiernach hat Gott die Seele zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht." Da kommen die abstracten Bestimmungen des Einen, welches die Identität, des Vielen oder Nicht-Identischen, welches der Gegensatz, der Unterschied ist, wieder hervor. Sagen wir: „Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen;" so hat man über Barbarei und Scholastik geschrieen. Die Leute, die so darüber absprechen, können den Plato hoch rühmen; und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt. „Und diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint, indem er die Natur des Andern, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpaßte." [1] Dieß ist allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinanderseyende als Ideelles setzt; und das ist eben auch die Gewalt, die dem Verstande angethan wird, wenn man ihm so etwas proponirt.

Plato beschreibt nun, wie das Sichselbstgleiche als selbst ein Moment, ferner das Andere oder die Materie, und das Dritte, die auflöslich erscheinende, nicht in die erste Einheit zurückkehrende Vereinigung, — welche Drei im Anfange geschieden waren, — jetzt, in der einfachen Reflexion in sich und Zurücknahme jenes Anfangs, zu Momenten herabgesetzt werden: „Das Identische und das Andere mit dem Wesen (οὐσία)," dem dritten Moment, „vermischend, und aus allen Dreien Eins machend, hat Gott dieses Ganze wieder in Theile, so viel als sich geziemte, ausgetheilt." [2] Indem diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt dieselbe ist, so ist dieß Eine Ganze nun erst die jetzt systematisirte Substanz, die wahrhafte Materie, der absolute Stoff, der in sich getheilt ist,

[1] Plat. Timaeus, p. 35 (p. 32).
[2] Ibidem.

als eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen; und es muß nach keinem andern Wesen gefragt werden. Die Art und Weise der Eintheilung dieser Subjectivität enthält nun die berühmten Platonischen Zahlen, welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoreern angehören, um die sich die Aelteren und die Neueren, auch noch Keppler in seiner Harmonia mundi, viele Mühe gegeben, die aber noch Niemand eigentlich verstanden. Sie verstehen, hieße das Gedoppelte: Theils ihre speculative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoreern angemerkt (Th. I, S. 243), diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes, und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, denselben näher zu bezeichnen. Theils da sie Zahlen sind, so drücken sie, als solche Größenunterschiede, nur Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Größe — und das himmlische System ist es, worin die Größe am Reinsten und Freisten, unumterjocht von dem Qualitativen, erscheint — müßte ihnen entsprechen. Allein diese lebendigen Zahlen-Sphären sind selbst Systeme vieler Momente: sowohl der Größe der Entfernung, als der Geschwindigkeit, auch der Masse. Kein einzelnes dieser Momente kann, als eine Reihe einfacher Zahlen dargestellt, mit dem System der himmlischen Sphären verglichen werden; denn die diesem entsprechende Reihe kann zu ihren Gliedern nur das System dieser ganzen Momente enthalten. Wären nun die Platonischen Zahlen auch die Elemente eines jeden solchen Systems, so wäre nicht sowohl dieß Element dasjenige, um was es zu thun wäre; sondern das Verhältniß der Momente, die sich in der Bewegung unterscheiden, ist, was als Ganzes zu begreifen, und das wahrhaft Interessante und Vernünftige ist. Wir haben kurz die Hauptsache historisch anzugeben; die gründlichste Abhandlung darüber besitzen wir von Böckh „Ueber die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon," in dem dritten Bande der Studien von Daub und Creuzer (S. 26 flgd.).

Die Grundreihe ist sehr einfach: „Zuerst hat Gott aus dem Ganzen Einen Theil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des ersten; der dritte ist ein und ein halbes Mal so viel, als der zweite, oder der dreifache des ersten; der nächste das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der sechste das Achtfache des ersten; der siebente ist um sechsundzwanzig Theile größer, als der erste." Die Reihe ist mithin: 1; 2; 3; $4=2^2$; $9=3^2$; $8=2^3$; $27=3^3$. „Alsdann hat Gott die zweifachen und dreifachen Intervallen" (die Verhältnisse 1:2 und 1:3) „ausgefüllt, indem er wieder Theile aus dem Ganzen abschnitt. Diese Theile hat er in die Zwischenräume so gestellt, daß zwei Mitten in jedem seyen, wovon die eine um den ebensovielten Theil größer und kleiner als je eines der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner, als diese Extreme ist;" — das erste ein stetiges geometrisches Verhältniß, das andere ein arithmetisches. Die erste Mitte entsteht durch die Quadrate, ist also z. B. bei dem Verhältnisse 1:2 die Proportion: $1:\sqrt{2}:2$; die andere ist, bei demselben Verhältnisse, die Zahl $1\frac{1}{2}$. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse, welche wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben sind: doch so, daß allenthalben etwas weggelassen worden, und das letzte Verhältniß der Zahl zur Zahl 256:243, oder $2^8:3^5$ sey. — Man kommt jedoch nicht weit mit diesen Zahlenverhältnissen; denn sie bieten nichts für den speculativen Begriff dar. Die Verhältnisse und Gesetze der Natur lassen sich nicht mit solchen dürren Zahlen ausdrücken; diese sind ein empirisches Verhältniß, das nicht die Grundbestimmung in den Maaßen der Natur ausmacht. Plato sagt nun: „Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerschnitten, sie kreuzweise, wie ein X, übereinander gelegt, ihre Enden zu einem Kreise umgebogen, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen: einen inneren Kreis und einen äußeren formirend, den äußeren als die Umwälzung des Sich-selbstgleichen, den inneren als die des Andersseyns oder Sichun-

gleichen, jenen als den herrschenden, ungetheilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise getheilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umwälzen. Dieß ist nun das System der Seele, innerhalb deren alles Körperliche gebildet ist; sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze und umschließt es ebenso von Außen, und bewegt sich in sich selbst: und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst." [1] Dieß ist nicht ganz ohne Verwirrung, und daraus nur das Allgemeine zu nehmen, daß, indem dem Plato bei der Idee des körperlichen Universums schon die Seele als das umschließende Einfache hereinkommt, ihm das Wesen des Körperlichen und der Seele die Einheit in der Differenz ist. Dieß gedoppelte Wesen, selbst an und für sich in der Differenz gesetzt, systematisirt sich innerhalb des Einen in viele Momente, die aber Bewegungen sind; so daß diese Realität und jenes Wesen Beide dieses Ganze in der Entgegensetzung von Seele und Körperlichkeit sind, und dieses wieder Eins ist. Der Geist ist das Durchdringende, dem das Körperliche ebenso sehr entgegengesetzt ist, als diese Ausdehnung er selbst ist.

Dieß ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist, und diese regiert; und insofern ihr das Substantielle, was in der Materie ist, ähnlich steht, ist ihre Identität in sich behauptet. Daß in ihr dieselben Momente enthalten sind, die ihre Realität ausmachen, heißt nur: Gott, als absolute Substanz, sieht nichts Anderes, als sich selbst. Plato beschreibt daher das Verhältniß der Seele zu dem gegenständlichen Wesen so, daß sie, wenn sie eins der Momente desselben, entweder die theilbare oder untheilbare Substanz, berühre, sie sich in sich reflectirend darüber bespreche, Beides unterscheide, was Dasselbe an ihm oder das Ungleiche sey, wie, wo und wann das Einzelne sich zu einander und zum Allgemeinen verhalte. „Wenn nun der Kreis des

[1] Plat. Timaeus, p. 35—36 (p. 32—34).

Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen giebt" (wenn die verschiedenen Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend mit dem Insichseyn des Geistes zeigen), „so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen. Wenn die Seele aber sich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen giebt, so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft." [1] Dieß ist nun das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes; hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet, und nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor. Bisher war nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche schon hervorgetreten: denn ob Plato früher (S. 221) zwar schon von dem Feuer u. s. f. gesprochen hatte, so gab er dort doch nur das Wesen des Sinnlichen; er hätte daher auch besser gethan, jene Ausdrücke wegzulassen. Darin liegt nun der Grund, warum es so scheint, als fange Plato hier von vorne an, zu betrachten, was er schon abgehandelt habe (s. oben, S. 218). Indem man nämlich vom Abstracten anfangen muß, um zum Wahren, zum Concreten zu kommen, welches erst später eintritt (s. oben, S. 225): so hat dieß, wenn man es nun gefunden, wieder den Schein und die Form eines Anfangs, besonders in Plato's loser Weise.

Plato geht nun weiter fort, indem er diese göttliche Welt auch das Muster nennt, das allein im Gedanken (νοητόν) und immer in der Sichselbstgleichheit sey: dieses Ganze aber sich wieder so entgegensetzt, daß ein Zweites sey, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist. Dieß Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste das ewige Lebendige. Dasjenige, was Entstehung und Werden an ihm hat, sey nicht möglich, jenem Ersten, der ewigen Idee, völlig gleich zu machen. Es sey aber ein sich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dieß ewige Bild, das nach der Zahl sich bewegt, sey, was wir Zeit nennen. Plato sagt

[1] Plat. Timaeus, p. 37 (p. 35).

[2] Plat. Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37—38 (p. 36—37).

von ihr: Wir pflegen das War- und Wirdseyn Theile der Zeit zu nennen, und tragen in das absolute Wesen der Zeit diese Unterschiede der in der Zeit sich bewegenden Veränderung. Die wahre Zeit aber sey ewig, oder die Gegenwart. Denn die Substanz sey weder älter, noch jünger; und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, habe ebenso nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Theilen. Die Zeit ist ideell, wie der Raum, nichts Sinnliches; sondern die unmittelbare Weise, wie der Geist in der gegenständlichen Weise hervortritt, die sinnliche unsinnliche. Die realen Momente des Princips der an und für sich seyenden Bewegung im Zeitlichen sind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: „Aus dem Rathschluß und dem Willen Gottes, die Zeit zu erzeugen, entstand die Sonne, der Mond und die fünf anderen Sterne, welche Planeten genannt werden; sie sind es, welche zur Bestimmung und Bewahrung der Zahlenverhältnisse der Zeit dienen." [1] Denn in ihnen sind eben die Zahlen der Zeit realisirt. So ist also die himmlische Bewegung, als die wahre Zeit, das in der Einheit bleibende Bild des Ewigen, d. h. ein solches, worin das Ewige die Bestimmtheit des Sichselbstgleichen behält. Denn Alles ist in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in sich einwurzeln, und so dem Zufalle nach sich bewegen, und bewegt werden, läßt.

Aber dieß Ewige ist auch in der Bestimmtheit der andern Wesenheit, in der Idee des sich ändernden und irrenden Princips, dessen Allgemeines die Materie ist. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieser gegenüber ist eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit wesentlich inne wohnt. Das Sichselbstgleiche und das Andere sind die abstractesten Gegensätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit gesetzt, hat so zwei Formen: die Form des Sichselbstgleichen; und die Form des Sich-Andern, des Irrenden. Die drei Momente, wie sie in dieser letzten Sphäre erscheinen, sind: erstens das ein-

[1] Plat. Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37—38 (p. 36—37).

fache Wesen, das erzeugt wird, das Entstandene oder die bestimmte Materie; zweitens der Ort, worin es erzeugt wird; und drittens das, woran das Gezeugte sein Urbild hat. Oder Plato giebt sie dann auch so an: „Das Wesen (ὄν), der Ort und die Erzeugung." Wir haben so den Schluß, worin der Raum die Mitte zwischen der individuellen Zeugung und dem Allgemeinen ist. Setzen wir dieß Princip nun der Zeit, nach ihrer Negativität, entgegen, so ist die Mitte dieß Princip des Andern als allgemeines Princip — „ein aufnehmendes Medium, wie eine Amme;" — ein Wesen, welches Alles erhält, für sich bestehen macht und für sich gewähren läßt. Dieß Princip ist das Formlose, das aber aller Formen empfänglich ist, das allgemeine Wesen alles unterschieden Erscheinenden; es ist die schlechte passive Materie, was wir darunter verstehen, wenn wir davon sprechen: das relativ Substantielle, das Bestehen überhaupt, aber als äußerliches Daseyn, und nur abstractes Fürsichseyn. Wir unterscheiden davon in unserer Reflexion die Form; und diese kommt nach Plato erst durch die Amme zum Bestehen. In dieses Princip fällt das, was wir die Erscheinung nennen; denn die Materie ist eben dieß Bestehen der einzelnen Zeugung, worin die Entzweiung gesetzt ist. Was nun aber hierin erscheint, ist nicht als Einzelnes irdischer Existenz zu setzen, sondern selbst als Allgemeines in deren Bestimmtheit aufzufassen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Wesen alles Einzelnen ist, so erinnert für's Erste Plato, daß man von diesen sinnlichen Dingen nicht sprechen dürfe: das Feuer, das Wasser, die Erde, die Luft u. s. f. (die also hier wieder zum Vorschein kommen); denn hierdurch werden sie als eine fixe Bestimmtheit ausgesagt, die als solche bleibt, — was aber bleibt, ist nur ihre Allgemeinheit, oder sie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdische, u. s. f.[1]

Ferner exponirt Plato die bestimmte Wesenheit dieser sinnlichen Dinge, oder ihre einfache Bestimmtheit. In dieser Welt der Veränderlichkeit ist nun die Form die räumliche Figur; denn wie

[1] Plat. Timaeus, p. 47—53 (p. 55—66).

in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen ist, die Zeit das absolute Princip ist: so ist hier das absolute ideelle Princip die reine Materie als solche, d. h. eben das Bestehen des Raums. Der Raum ist das ideelle Wesen dieser erscheinenden Welt, die Mitte, welche die Positivität und Negativität vereint; seine Bestimmtheiten aber sind die Figuren. Und zwar unter den Dimensionen des Raums ist es die Fläche, welche als wahre Wesenheit genommen werden muß, da sie zwischen Linie und Punkt im Raume die Mitte für sich, und in ihrer ersten realen Begrenzung Drei ist; so ist auch das Dreieck die erste der Figuren, während der Kreis die Grenze als solche nicht an ihm hat. Hier kommt Plato also auf die Ausführung der Figurationen, in welchen das Dreieck die Grundlage ist; das Wesen der sinnlichen Dinge sind daher die Dreiecke. Da sagt er denn auf Pythagoreische Weise, daß die Zusammensetzung und Verbindung dieser Dreiecke, als ihre der Mitte angehörende Idee, dann wieder nach den ursprünglichen Zahlenverhältnissen die sinnlichen Elemente ausmacht. Dieß ist nun die Grundlage; wie er aber die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke bestimme, übergehe ich. [1]

Von hier aus geht Plato auch in eine Physik und Physiologie über, in die wir ihm eben so wenig folgen wollen. Es ist als ein erster, kindlicher Versuch anzusehen, die sinnliche Erscheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er ist noch oberflächlich und verworren, — ein Aufnehmen der sinnlichen Erscheinung, z. B. der Theile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung desselben mit Gedanken vermischt, die sich unsern formellen Erklärungen nähert, und worin in der That der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche daran ist; denn was die Realisirung derselben betrifft, so hat Plato davon nur das Bedürfniß gefühlt und ausgedrückt. Oft ist auch der speculative Gedanke erkennbar, aber meistens läuft die Betrachtung auf ganz äußerliche Weisen, z. B. der Zweckmäßigkeit u. s. f.,

[1] Plat. Timaeus, p. 53—56 (p. 66—72).

hinaus. Es ist eine andere Weise, die Physik zu behandeln, als bei uns; denn während bei Plato auch die empirische Kenntniß noch mangelhaft ist, so ist in der jetzigen Physik umgekehrt der Mangel der Idee fühlbar. Plato stellt, obschon er unserer den Begriff der Lebendigkeit nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint, und nach kindlicher Weise in äußerlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im Einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerthe Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit bei unsern Physikern Platz hätte; und ebenso beachtenswerth würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die Farben; von wo aus er wieder in allgemeinere Betrachtungen übergeht. Indem Plato nämlich auf diesen Gegenstand zu reden kommt, so sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung „zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die nothwendige und die göttliche. In Allem muß man das Göttliche aufsuchen, um des seligen Lebens willen" (diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich, und in ihr liegt die Glückseligkeit), „so weit unsere Natur dessen empfänglich ist: die nothwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese nothwendigen Ursachen" (als Bedingungen der Erkenntniß) „nicht erkennen können." Die Betrachtung nach der Nothwendigkeit ist die äußerliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung u. s. f. „Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber;" das Göttliche gehört jener ersten ewigen Welt an, nicht aber als einer jenseitigen, sondern als einer gegenwärtigen. „Die Erzeugung und Einrichtung der sterblichen Dinge hat Gott seinen Gehülfen (*γεννήμασι*) aufgetragen." Dieß ist eine leichte Manier des Uebergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdischen. „Diese nun, das Göttliche nachahmend, weil sie in sich selbst das unsterbliche Princip einer Seele empfangen: so haben sie einen sterblichen Körper gemacht, und in diesen eine andere sterbliche Idee der Seele gesetzt. Diese sterbliche Idee enthält die ge-

walthabenden und nothwendigen Leidenschaften: das Vergnügen, die größte Lockspeise zum Bösen; dann Schmerzen, die Hindernisse (φυγάς) des Guten; ferner auch Tollkühnheit (θάῤῥος) und Furcht, die unverständigen Rathgeber; Zorn, Hoffnung u. s. f. Diese Empfindungen gehören alle der sterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich nothwendig, so haben die unteren Götter dieses Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt, und in einen anderen Theil des Körpers eingewohnt; und haben so einen Isthmus und Grenze zwischen Kopf und Brust gemacht, den Hals dazwischen setzend." Die Empfindungen, Leidenschaften u. s. f. wohnen nämlich in der Brust, im Herzen (wir legen das Unsterbliche ins Herz); das Geistige ist im Kopfe. Aber um Jenes so vollkommen zu machen, wie möglich, „haben sie," z. B., „dem Herzen, von Zorn entbrannt, die Lunge als eine Hülfe beigesellt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren, wie in einem Schwamm, habend, damit sie Luft und Getränke in sich nehmend, das Herz abkühle, und eine Erholung und Erleichterung seiner Hitze gewähre." [1]

Besonders merkwürdig ist, was Plato dann über die Leber sagt: „Da der unvernünftige Theil der Seele, der Begierde nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört, hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus der Vernunft in dieselbe, wie in einen Spiegel, der die Urbilder aufnimmt und Gespenster zeigt, herabsteigende Kraft der Gedanken, sie erschrecke; dann aber auch, wenn dieser Theil der Seele wieder besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte theilhaftig werde. Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Theil von uns so eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, und haben ihm die Weissagung gegeben." Plato schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen

[1] Plat. Timaeus, p. 67—70 (p. 93—99).

Seite des Menschen zu: und obgleich man oft glaubt, daß bei Plato die Offenbarung u. s. f. der Vernunft zugeschrieben werde, so ist dieß doch falsch; es ist eine Vernunft, sagt er, aber in der Unvernünftigkeit. „Daß Gott eben der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dieß ein hinreichender Beweis, daß kein seiner Vernunft mächtiger Mensch einer göttlichen und wahrhaften Weissagung theilhaftig wird: sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit gefesselt ist, oder wer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist." Das Hellsehen erklärt also Plato für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen. „Der Besonnene aber hat Solches nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurtheilen. Gut ist es also schon von Alters her gesagt worden: Zu thun und zu erkennen das Seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu." [1] Man macht Plato zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist hiernach ganz falsch. Dieß sind die Hauptmomente der Natur-Philosophie Plato's.

3. Philosophie des Geistes.

Theils haben wir, in Rücksicht der theoretischen Seite, das speculative Wesen des Geistes noch ohne seine Realisation, so wie die sehr wichtigen Unterschiede in Ansehung der Arten des Erkennens, schon im Allgemeinen bemerklich gemacht (S. 173—194). Theils finden wir bei Plato noch kein ausgebildetes Bewußtseyn über den Organismus des theoretischen Geistes, sondern zwar wohl Empfindung, Erinnerung u. s. f., Vernunft unterschieden: aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange exponirt, wie sie nach der Nothwendigkeit sich zu einander verhalten. Was uns also von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, nur noch interessiren kann, ist die Idee Plato's über die sittliche Natur des Menschen; und diese reale, praktische Seite des Bewußtseyns ist vorzüglich das Glänzende bei

[1] Plat. Timaeus, p. 70—72 (p. 99—102).

Plato, die wir daher jetzt herauszuheben haben. Dieß hat nun auch nicht die Form, als ob Plato sich um ein oberstes Moral-Princip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird, und woran man etwas Leeres hat, indem man Alles zu haben glaubt: noch um ein Naturrecht, diese triviale Abstraction über das reale praktische Wesen, das Recht; sondern jene sittliche Natur ist es, die er in seinen Büchern von der Republik explicirt. Die sittliche Natur des Menschen scheint uns vom Staate entfernt zu seyn; Plato aber erschien die Realität des Geistes — des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist — in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats, der als solcher wesentlich sittlich ist; und er erkannte, daß die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit in einem wahrhaften Volke kommt.

Näher ist nun zu bemerken, daß Plato in den Büchern von der Republik die Untersuchung seines Gegenstandes so einleitet, daß gezeigt werden solle, was die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) sey. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehrern negativen Betrachtungen ihrer Definitionen, sagt Plato endlich, in seiner einfachen Weise: In Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn Jemanden aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieselben Buchstaben sich in einem nähern Orte und größer vorfinden, so würde er sie, wo sie größer sind, lieber erst lesen, und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sey nicht nur am Einzelnen, sondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; sie werde deßwegen auch an Staaten in größern Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen seyn. (Das ist verschieden vom Stoischen Reden von dem Weisen.) Er wolle sie deßwegen lieber, wie sie als Gerechtigkeit des Staats ist, betrachten.[1] Plato führt so durch Vergleichung die

[1] Plat. De Republica, II, p. 368—369 (p. 78).

Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats; das ist ein sehr naiver, anmuthiger Uebergang, der willkührlich scheint. Der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren: und was Plato bloß für eine größere Leichtigkeit ausgiebt, ist in der That vielmehr die Natur der Sache. Es ist also nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt: sondern es ist dieß, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich ist, insofern der Mensch Mitglied des Staates ist; denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate. Das Recht, als der Geist, nicht insofern er erkennend ist, sondern insofern er sich Realität geben will, ist das Daseyn der Freiheit, die Wirklichkeit des Selbstbewußten, das geistige Insich- und Beisichseyn, das thätig ist: wie ich im Eigenthum z. B. meine Freiheit in diese äußerliche Sache setze. Das Wesen des Staats ist nun wieder die objective Wirklichkeit des Rechts: die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht bloß das Mich-Wissen als diesen Einzelnen. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit; aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Begriff des Staats ist, daß der vernünftige Wille existire. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber die Willkühr ebenso unmittelbar dabei ist, so sind sie nicht bloß Sitte, sondern müssen zugleich auch gegen die Willkühr eine Macht seyn, wie sie eben in den Gerichten und Regierungen erscheint. So hält sich Plato, um die Züge der Gerechtigkeit zu erkennen, mit diesem Instinct der Vernunft daran, wie der Staat dieselben darstellt.

Das Gerechte an sich wird bei uns gemeiniglich in der Form von einem natürlichen Rechte, vom Rechte in einem Naturzustande vorgestellt; ein solcher Naturzustand ist aber unmittelbar ein sittliches Unding. Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die nothwendigen Momente des Geistes für angeborene Ideen. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geiste Aufzuhebende, und das Recht

des Naturzustandes kann nur so auftreten, daß es das absolute Unrecht des Geistes ist. Gegen den Staat, als den realen Geist, ist der Geist in seinem einfachen, noch nicht realisirten Begriffe das abstracte Ansich; dieser Begriff muß allerdings der Construction seiner Realität vorhergehen, und dieß ist es, was als Naturzustand aufgefaßt worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiction eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Thiere untereinander ist; weßhalb auch Hobbes richtig bemerkt hat, daß der wahre Naturzustand der Krieg Aller gegen Alle ist. Dieses Ansich des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; denn in der Vorstellung trennt sich überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, und das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist: dieses also nicht sein Wesen wäre, sondern das Wichtigste das wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiction des Naturstandes fängt von der Einzelnheit der Person an, ihrem freien Willen, und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sey, hat man also das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck sey. Plato umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dieß Allgemeine zu seinem Zwecke habe, und das Subject für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er dessen zweite Natur, Gewohnheit und Sitte sey. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht, und die Grundlage ist, systematisirt sich zu einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist.

Dieß Verhältniß des Begriffs zu seiner Realität ist bei Plato freilich nicht zum Bewußtseyn gekommen; und so finden wir bei

ihm keine philosophische Construction, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Nothwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt. Ueber die Platonische Republik hat sich daher dieses Urtheil fixirt, daß Plato darin ein sogenanntes Ideal von einer Staatsverfassung gegeben habe, die als sobriquet sprichwörtlich geworden ist: in dem Sinne, daß diese Vorstellung eine Chimäre sey, die wohl im Kopfe gedacht werden könne, auch an sich, wie sie Plato beschreibt, allerdings vortrefflich und wahr sey, — daß sie auch ausführbar sey, aber nur unter der Bedingung, daß die Menschen vortrefflich sind, wie vielleicht im Monde; daß sie aber nicht ausführbar sey für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind. Da man also die Menschen nehmen müsse, wie sie sind, so könne man, wegen der Schlechtigkeit derselben, dieses Ideal nicht ins Daseyn bringen; und es sey daher doch sehr müßig, ein solches Ideal aufzustellen.

Für's Erste ist hierüber zu bemerken, daß in der christlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menschen gäng und gäbe ist, das freilich nicht wohl als die Menge eines Volkes vorhanden seyn kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisirt finden, so könnte ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, so wenig als Läuse oder Parasiten-Pflanzen für sich existiren könnten, sondern nur auf einem organischen Körper. Wenn solche Menschen ein Volk constituiren sollten, so müßte diese lammsmäßige Sanftmuth, diese Eitelkeit, die sich nur mit der eigenen Person beschäftigt, und diese hegt und pflegt, und sich immer das Bild und Bewußtseyn der eigenen Vortrefflichkeit giebt, zu Grunde gehen. Denn das Leben im Allgemeinen und für's Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, sondern eine ebenso energische Sanftmuth: nicht eine Beschäftigung mit sich und seinen Sünden, sondern mit dem Allgemeinen, und dem, was für dieses zu thun ist. Wem nun jenes schlechte Ideal vorschwebt, der findet freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet, und findet jenes Ideal

nicht realisirt. Denn sie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sieht; und meinen, solche Schwachheiten und Fehler seyen doch vorhanden, wenn sie sie auch übersehen. Allein es ist nicht ihre Großmuth zu schätzen; sondern vielmehr, daß sie auf das, was sie Schwachheit und Fehler nennen, sehen, ist ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Mensch, der sie hat, ist unmittelbar durch sich selbst davon absolvirt, insofern er nichts daraus macht. Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm wesentlich sind, und das Verderben dieses, sie für etwas Wesentliches zu halten. Jenes Ideal muß uns also nicht im Wege stehen, in welcher seinen Form es sey, wenn auch nicht gerade als Mönche und Quäker: sondern z. B. als dieß Princip der sinnlichen Entbehrung und der Entbehrung der Energie des Thuns, das Vieles zu Boden schlagen muß, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer an ihnen, die sonst gelten, eine Seite, wo sie beleidigt werden. Auch was ich schon über das Verhältniß der Philosophie zum Staate (S. 167 flgd.) angeführt habe, zeigt, daß das Platonische Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch den Begriff, so ist es keine Chimäre, eben weil es wahrhaft ist; denn die Wahrheit ist keine Chimäre. Ein solches Ideal ist daher auch nichts Müßiges und Kraftloses, sondern vielmehr das Wirkliche. Wünsche zu machen, ist freilich ganz erlaubt; wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das gottlos: ebenso wenn man nichts kann, weil Alles heilig und unverletzlich sey, und nichts Bestimmtes seyn will, weil alles Bestimmte seinen Mangel habe. Das wahrhafte Ideal soll nicht wirklich seyn, sondern ist wirklich, und allein das Wirkliche; soll eine Idee zur Existenz zu gut seyn, so wäre dieß vielmehr ein Fehler des Ideals selbst, für das die Wirklichkeit zu gut ist. Die Platonische Republik wäre deßwegen eine Chimäre, nicht weil solche Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt; sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Denn was wirklich ist,

ist vernünftig. Man muß aber wissen, was in der That wirklich ist; im gemeinen Leben ist Alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen der Erscheinungswelt und der Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch ein äußerliches Daseyn, welches Willkühr und Zufälligkeit darbietet, wie in der Natur ein Baum, ein Haus, eine Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat viel Schlimmes, und Vieles könnte da besser seyn; Menschen werden immer lasterhaft und verderbt seyn, das ist aber nicht die Idee. Erkennt man die Wirklichkeit der Substanz, so muß man durch die Oberfläche, an der sich die Leidenschaften herumbalgen, hindurch sehen. Das Zeitliche, Vergängliche existirt wohl, kann Einem wohl Noth genug machen; aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, so wenig als die Particularität des Subjects, seine Wünsche und Neigungen. — Mit Beziehung auf diese Bemerkung ist an den Unterschied zu denken, der **vorhin (S. 230—231, 234)** bei der Platonischen Natur-Philosophie **gemacht wurde**: Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie dem Hörenden, Sehenden u. s. f. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der Platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Plato in der That die Griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat; denn das Griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der Platonischen Republik ausmacht. Plato ist nicht der Mensch, der sich mit abstracten Theorien und Grundsätzen herumtreibt; sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt: und dieses konnte nichts Anderes seyn, als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses Einen Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist, wie in Griechenland. Es kann Niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.

Auf der andern Seite ist eine vollkommene Constitution

in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, daß die Constitution nicht für jedes Volk taugt. Wenn also gesagt wird, daß eine wahrhafte Constitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe: so ist einmal dieß zu bedenken, daß eben die Constitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk auch um so vortrefflicher macht; aber dann umgekehrt, da die Sitten die lebendige Constitution sind, die Constitution ebenso in ihrer Abstraction nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Constitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d. h. als Einzelnheit in die Allgemeinheit erhoben wird, und aus dem Kinde erst ein Mann wird, so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders: ebenso ihre Constitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte ist, der das Volk zugehen muß: wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere ist; aber nicht, ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollen, da sie vielmehr erst so erzogen werden müssen, daß sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Constitution bevor, so daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Constitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen. Sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus; und die Constitution ist das Bewußtseyn über das, was er an sich ist, — die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Constitution noch als das Wahre ausspricht, — sein Bewußtseyn oder Begriff, und seine Realität verschieden: so ist der Volksgeist

ein zerrissenes, getheiltes Wesen. Es treten dann zwei Fälle ein: Erstens das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dieß Recht, das noch gelten soll; oder ändert auch ruhiger und langsamer das Gesetz, was noch als Recht gilt, aber nicht mehr wahre Sitte ist, sondern worüber der Geist bereits hinaus ist. Zweitens es hat den Verstand und die Kraft nicht dazu, sondern bleibt bei dem niedrigern Gesetze stehen; oder ein anderes Volk hat seine höhere Constitution erreicht, ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, — und jenes erste hört gegen es auf, ein Volk zu seyn, und muß ihm unterliegen. Deßwegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Constitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, und hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Daseyn, kann sich aber nicht erhalten: es hat gegolten, kann aber nicht fortwährend gelten; daß es abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Constitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiß nicht wie, — Jeder ergiebt sich darein, sein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen; knüpft sie dagegen, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche (und was dieses ist, ist in der Idee enthalten), so wird sie selbst damit vor dem dringenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf: es entsteht eine neue Regierung, — oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der Hauptgedanke, der nun Plato's Republik zum Grunde liegt, ist eben der, welcher als das Princip der Griechischen Sittlichkeit anzusehen ist: Daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Substantiellen überhaupt habe, also als göttlich festgehalten werde. Dieß ist nun allerdings die Grundbestimmung. Die Bestimmung, die diesem substantiellen Verhältniß der Individuen zur

Sitte entgegensteht, ist die subjective Willkühr der Individuen, die Moral: Daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln; sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung einen Entschluß aus sich fassen und sich danach bestimmen. Dieß Princip der subjectiven Freiheit ist ein späteres, ist das Princip der ausgebildeten modernen Zeit, das auch in die Griechische Welt, aber als Princip des Verderbens des Griechischen Staatslebens gekommen ist. Es war das Verderben, weil der Griechische Geist, seine Staatsverfassung und seine Gesetze nicht darauf berechnet waren noch seyn konnten, daß innerhalb ihrer dieß Princip auftreten würde. Weil Beides nicht homogen ist, so mußten Griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Plato hat nun den wahrhaften Geist seiner Welt erkannt und aufgefaßt, und ihn nach der nähern Bestimmung ausgeführt, daß er dieß neue Princip in seiner Republik unmöglich machen wollte. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem Plato steht, indem das Substantielle seiner Zeit zum Grunde liegt; aber derselbe ist auch nur relativ so, da es nur ein Griechischer Standpunkt ist, und das spätere Princip mit Bewußtseyn verbannt wird. Dieß ist das Allgemeine des Platonischen Ideals vom Staate; und aus diesem Gesichtspunkte muß man es betrachten. Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste sey, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basiren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens, wonach jedes Individuum fordern kann, für seine Interessen sich ergehen zu können; dieß ist aber aus der Platonischen Idee ausgeschlossen.

a. Ich will nun in näherer Ausführung die Hauptmomente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Stellt nun Plato auch dar, was der Staat in seiner Wahrheit ist, so hat der Platonische Staat doch eine Schranke, die wir kennen lernen werden: daß nämlich der Einzelne nicht — im formalen Recht — dieser Allgemeinheit entgegensteht, wie in der todten Constitution der

Rechtsstaaten. Der Inhalt ist nur das Ganze: zwar die Natur des Individuums, aber sich reflectirend ins Allgemeine, nicht fixirt, noch an und für sich geltend; so daß das praktische Wesen am Staate und am Einzelnen dasselbe ist. Indem Plato also von der Gerechtigkeit ausgeht, welche in sich schließt, daß der Gerechte allein als sittliches Mitglied des Staats existire: so legt er in der nähern Weise der Behandlung, um zu zeigen, wie diese Wirklichkeit des substantiellen Geistes beschaffen sey, erstens den Organismus des sittlichen Gemeinwesens, d. h. die Unterschiede, die in dem Begriffe der sittlichen Substanz liegen, auseinander. Durch die Entfaltung dieser Momente wird sie lebendig, daseyend; diese Momente sind aber nicht unabhängig, sondern nur gehalten in der Einheit. Plato betrachtet diese Momente des sittlichen Organismus in drei Gestalten: erstens wie sie im Staate als Stände sind; zweitens als Tugenden, oder Momente des Sittlichen; drittens wie sie Momente des einzelnen Subjects, der empirischen Wirksamkeit des Willens sind. Plato predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche sich lebendig in sich bewegt; seine Functionen, seine Eingeweide stellt er also auf. Denn innere Systematisirung, wie im organischen Leibe, nicht gediegene, todte Einheit, wie die Metallität, kommt eben durch die unterschiedenen Functionen der Eingeweide hervor, welche sich zu dieser in sich lebendigen, sich bewegenden Einheit machen.

α. Ohne Stände, ohne diese Theilung in große Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese großen Unterschiede sind der Unterschied des Substantiellen. Der Gegensatz, der im Staate zunächst vorkommt, ist der des Allgemeinen, als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne; beide Geschäfte sind so vertheilt, daß Ein Stand jenem gewidmet ist, ein anderer aber diesem. Näher führt Plato drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Functionen αα) der Gesetzgebung, Berathung, überhaupt der Thätigkeit und Vorsorge für das Allgemeine, für die Interessen des

Ganzen als solchen; ββ) der **Vertheidigung** des Gemeinwesens nach Außen gegen Feinde; γγ) der Sorge für das Einzelne, das **Bedürfniß**, wie Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräthe u. s. f. Dieß ist im Allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äußere Nothwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden, ohne aus der Idee des Geistes selbst entwickelt zu seyn. Ferner werden diese unterschiedenen Functionen nun an verschiedene Systeme vertheilt, indem sie einer Masse von Individuen zugetheilt werden, die dazu besonders bestimmt sind; und das giebt die unterschiedenen Stände des Staats, indem Plato ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, daß Einer und derselbe Alles zusammen seyn müsse. Er führt hiernach drei Stände auf: αα) den der **Regierer**, Gelehrten, Wissenden; ββ) den der **Krieger**; γγ) den des Anschaffens der Bedürfnisse, die **Ackerbauer** und **Handwerker**. Den ersten nennt er auch den der **Wächter** (φύλακας), die wesentlich philosophisch gebildeten Staatsmänner, welche die wahrhafte Wissenschaft besitzen; sie haben die Krieger als Bethätigung auf ihrer Seite (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς), aber so, daß nicht ein Civil- und Militärstand auseinanderfällt, sondern Beides vereint ist,[1] und die Aeltesten die Wächter sind.[2] Wiewohl Plato diese Eintheilung der Stände nicht deducirt, so bildet sie doch auf diese Weise die Constitution des Platonischen Staates; und jeder Staat ist nothwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst. Plato geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Theil kleinlich sind

[1] Diesen Platonischen Andeutungen gemäß faßte auch Hegel in einem frühern rechtsphilosophischen Versuche (Werke, Bd. I, S. 380—381) diese beiden Stände in Einen zusammen, den er später (Werke, Bd. VIII, S. 267) den allgemeinen Stand nannte; den „anderen" (wie Hegel sich an der ersten Stelle ausdrückt), noch übrig gebliebenen Stand bei Plato unterschied Hegel aber in beiden Darstellungen als zweiten (städtisches Gewerbe) und dritten Stand (Ackerbauer). Anm. des Herausgebers.

[2] Plat. De Republica, II, p. 369—376 (p. 79—93); III, p. 414 (p. 158—159).

und besser entbehrt würden: z. B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen, spricht davon, wie die Ammen sich benehmen sollen u. s. f. [1]

β. Alsdann zeigt Plato die Momente, welche hier in Stände realisirt sind, als sittliche Eigenschaften auf, die in den Individuen vorhanden sind und deren Wesenheit ausmachen: der in seine allgemeinen Bestimmtheiten vertheilte einfache sittliche Begriff. Denn als Resultat dieser Unterscheidung der Stände giebt er an, daß durch solch' einen Organismus alle Tugenden im Gemeinwesen lebendig vorhanden seyen; er unterscheidet deren vier, [2] und man hat sie Cardinal-Tugenden genannt.

αα. Als erste Tugend erscheint die Weisheit (*σοφία*) und die Wissenschaft: Ein solcher Staat werde weise und wohlberathen seyn, und zwar nicht wegen der mannigfaltigen Kenntnisse, die darin vorhanden sind, welche sich auf die vielen einzelnen gemeinen Beschäftigungen beziehen, die ein Eigenthum der Menge sind, wie Schmiedekunst, Ackerbau (Handwerkswissenschaften und Cameral-Wissenschaften, wie wir uns ausdrücken würden); sondern wegen der wahrhaften Wissenschaft, die ihre Realität an dem Stande der Vorsteher und Regenten hat, welche das Allgemeine berathen, sowohl wiefern es sich in sich selbst, als zu andern Staaten, auf's Beste verhält. Diese Einsicht sey eigentlich nur der Besitz des kleinsten Theils. [3]

ββ. Die zweite Tugend ist die Tapferkeit (*ἀνδρία*), welche Plato so bestimmt, daß sie eine feste Behauptung der gerechten und den Gesetzen gemäßen Meinung von dem sey, was zu fürchten ist, und die, im Gemüthe befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen lasse. Dieser Tugend entspreche der Stand der Krieger. [4]

[1] Plat. De Republica, V, p. 463 (p. 241); p. 460 (p. 236).
[2] Plat. De Republica, IV, p. 427—428 (p. 179—181).
[3] Plat. De Republica, IV, p. 428—429 (p. 181—182).
[4] Plat. De Republica, IV, p. 429—430 (p. 182—185).

γγ. Die dritte Tugend ist die Mäßigung (σωφροσύνη), die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet sey; so daß die schwächeren Menschen und die stärkeren, es sey nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke, oder Menge, oder Reichthum, oder in welcher Rücksicht es sey, auf Ein und Dasselbe zusammenwirken, und mit einander übereinstimmen. Diese Tugend sey also nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Theile des Staats eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich, als eine Harmonie vertheilt, die Tugend aller Stände. [1] Ungeachtet diese Mäßigung die Harmonie ist, in der Alles zu Einem Zwecke wirkt, so ist sie doch eigentlich die Tugend des dritten Standes, dem die Herbeischaffung der Bedürfnisse und die Arbeit zufällt, wiewohl sie ihm bei dem ersten Anblicke nicht sogleich zu entsprechen scheint. Allein diese Tugend ist eben dieses, daß kein Moment, keine Bestimmtheit oder Einzelnheit sich isolirt: im Moralischen näher, daß kein Bedürfniß sich zum Wesen macht, und damit Laster wird. Die Arbeit ist nun gerade dieß Moment der auf's Einzelne sich beschränkenden Thätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht und für es ist. Ist diese Tugend also auch allgemein, so findet sie doch besonders in Ansehung des dritten Standes Statt, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

δδ. Die vierte Tugend endlich ist die Gerechtigkeit, um die es von Anfang an zu thun gewesen. Diese werde im Staate (als Rechtschaffenheit) darin gefunden, daß jeder Einzelne sich nur um Eine Sache, die sich auf den Staat bezieht, bemühe, wozu seine Natur am geschicktesten geboren ist; so daß Jeder nicht Vielerlei treibe, sondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte. Es ist hierüber erstens zu bemerken, daß Plato die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente stellt, und dieselbe so

[1] Plat. De Republica, IV, p. 430—432 (p. 185—188).

als Eine der vier Bestimmungen erscheint. Aber er nimmt dieß so zurück, daß sie es nun sey, welche den andern, der Mäßigkeit, Tapferkeit und Weisheit, erst die Kraft giebt, daß sie werden, und daß sie, wenn sie vorhanden sind, sich erhalten können. Deßwegen er auch gesagt hatte, die Gerechtigkeit werde für sich selbst schon vorhanden angetroffen werden, wenn jene anderen Tugenden gefunden sind.[1] Bestimmter dieß gesagt, so ist der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch getheilt ist, daß jeder Theil nur als Moment im Ganzen ist, und das Ganze durch ihn ist; so daß an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dieß Allgemeine, Durchdringende: damit aber zugleich das Fürsichseyn jedes Theils, den der Staat für sich gewähren läßt.

Es erhellt hieraus zweitens, daß Plato unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigenthums, wie gemeinhin in der Rechtswissenschaft, verstanden hat, sondern dieß, daß der Geist in seiner Totalität zu seinem Rechte, als dem Daseyn seiner Freiheit gelange. Im Eigenthum ist höchst abstract meine Persönlichkeit, meine ganz abstracte Freiheit vorhanden. Bestimmungen dieser Rechtswissenschaft hält Plato (De Republica, IV, p. 425 Steph.; p. 176 Bekk.) im Ganzen für überflüssig. Allerdings finden wir auch bei ihm Gesetze über Eigenthum, Polizei u. s. w.; „aber," sagt er, „edlen und schönen Männern darüber Gesetze zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe." Wirklich, wie will man darüber göttliche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält? Auch in den Büchern über die Gesetze betrachtet er hauptsächlich das Sittliche; doch läßt er sich etwas mehr auf Jenes ein. Indem die Gerechtigkeit nach Plato aber vielmehr das ganze Wesen ist, welches sich für den Einzelnen so bestimmt, daß Jeder das, zu dem er geboren ist, auf's Beste treiben lerne und treibe, so kommt er allein als bestimmte Individualität zu seinem Rechte; nur so gehört

[1] Plat. De Republica, IV, p. 432—433 (p. 188—191).

er dem allgemeinen Geiste des Staates an, und kommt in ihm zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Während das Recht das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte, und damit nur formell Allgemeines ist: so ist hier dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dieß oder jenes mir durch den Zufall des Besitzes gehörige Ding; sondern meine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch meiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder besondern Bestimmung ihr Recht widerfahren, und führt sie ebenso ins Ganze zurück; dadurch, daß die Particularität eines Individuums ausgebildet werden und zum Daseyn kommen muß, ist Jeder an seiner Stelle und erfüllt seine Bestimmung. Gerechtigkeit heißt also nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjectiven Sinn, weil sie dieß ist, daß das Vernünftige Existenz erhalte: und indem dieß Recht, daß die Freiheit zum Daseyn komme, allgemein ist, so stellt Plato die Gerechtigkeit oben an als die Bestimmung des Ganzen, in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit durch den Organismus des Staats zur Existenz gelange; — eine Existenz, die dann, als nothwendig, eine Weise der Natur ist.

γ. Das besondere Subject als Subject hat ebenso diese Eigenschaften an ihm; und diese Momente des Subjects entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Daß so Ein Rhythmus, Ein Typus in der Idee des Staates ist, — das ist eine große und schöne Grundlage des Platonischen Staates. Diese dritte Form, in der jene Momente aufgezeigt werden, bestimmt Plato auf folgende Weise: Es zeigen sich am Subjecte zuerst Bedürfnisse, Begierden (ἐπιθυμίαι), wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes, und nur auf dieses geht. Die Arbeit für die Begierde entspreche der Bestimmung des dritten Standes. Zugleich aber auch finde sich zweitens im einzelnen Bewußtseyn etwas Anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhält und hindert, und über den Reiz zu derselben die Oberhand hat; dieß sey das Vernünftige (λόγος). Diesem entspreche der

Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. Außer diesen zwei Ideen der Seele sey ein Drittes, der Zorn (θυμός), welcher eines Theils den Begierden verwandt ist, aber ebenso auch gegen die Begierde streitet, und der Vernunft beisteht. „Theils wenn Einer Unrecht gethan hat, und der ihn Hunger und Kälte ausstehen läßt, von dem er mit Recht dieß zu leiden glaubt: so wird er, je edler er ist, desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; Theils, wenn er Unrecht leidet, so gährt es in ihm auf, und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie, und giebt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt, oder den Tod gefunden, oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist." Der Zorn entspreche dem Stande der tapfern Vertheidiger im Staate: wie diese für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, so stehe der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden. So sey also die Weisheit des Staats dieselbe als des Einzelnen, so auch die Tapferkeit; und so im Uebrigen, die Mäßigung die Uebereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen: und die Gerechtigkeit, wie in den äußern Handlungen, daß Jeder das Seinige vollbringt, so im Innern, daß jedes Moment des Geistes sein Recht erlangt und sich nicht in die Geschäfte der andern mischt, sondern sie gewähren läßt.[1] Wir haben so den Schluß dreier Momente, wo, zwischen der Allgemeinheit und Einzelnheit, der fürsichseyende, gegen das Gegenständliche gewendete Zorn die Mitte ausmacht, als die in sich zurückkehrende und negativ sich bethätigende Freiheit. Dem Plato ist auch hier, wo er kein Bewußtseyn seiner abstracten Idee, wie beim Timäus hat, diese in Wahrheit im Innern gegenwärtig; und Alles bildet sich darnach. Dieß ist nun die Weise, wie Plato die Disposition für das Ganze macht; die Ausführung ist ein Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

b. Plato giebt dann zweitens die Mittel an, den Staat

[1] Plat. De Republica, IV, p. 437—443 (p. 198—210).

zu erhalten. Da nun überhaupt das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als dem zur Natur gewordenen Geiste der Individuen, beruht, so fragt sich eben: Wie bewirkt es Plato, daß Jedem das Geschäft, das seine Bestimmung ist, zum eignen Seyn werde, und als sittliches Thun und Wollen des Individui vorhanden sey, — daß Jeder, nach der Mäßigung, sich dieser seiner Stelle unterwerfe? Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Plato will diese Sitte direct in den Individuen hervorbringen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern, deren Bildung also zum wichtigsten Theil des Ganzen gehört, und die Grundlage ausmacht. Denn da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte durch Erhaltung der Gesetze hervorzubringen, so muß in den Gesetzen auch auf ihre Erziehung besonders geachtet werden: hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sey, macht dem Staat wenig Sorge; „denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden, und das nur zu seyn scheinen, was sie seyn sollen, — das ist dem Staat kein Unglück." [1] Die Bildung der Vorsteher soll aber vorzüglich durch die Wissenschaft der Philosophie, welche die Kunde von dem Allgemeinen, Anundfürsichseyenden ist, geschehen. Plato geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet er auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seyen. Die Dichter aber, Homer und Hesiodus, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet. [2] Denn es fing damals an, mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die Homerischen Geschichten Ernst zu werden, indem solche einzelne Darstellungen als allgemeine Maximen und göttliche Gesetze genommen wurden. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermährchen unschuldig; wenn sie aber zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als ge-

[1] Plat. De Republica, IV, p. 421 (p. 167—168).

[2] Plat. De Republica, II, p. 376 — III, p. 412 (p. 93—155); V, p. 472 — VII, fin. (p. 258—375).

genwärtiges Gesetz — so in den Schriften der Israeliten, dem alten Testament, das Ausrotten der Völker als Maaßstab im Völkerrecht, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, die Gräulichkeiten, welche die Priesterschaft durch Samuel gegen Saul verübt und geltend gemacht hat —: dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Historischem herabzusetzen. Ferner will Plato Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, davon überzeugt werden [1] u. s. f.: Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch die Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen seyn: d. h. die Institutionen nicht bloß auf die Sitten gerichtet seyn durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird; denn diese ist die Weise, wie die Institutionen subjectiv sind. Plato selber giebt zu verstehen, wie viel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man seinen Mangel darin zu setzen, daß er zu idealisch sey; der Mangel liegt aber vielmehr darin, daß er nicht idealisch genug ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht ist, diese aber wesentlich geistig ist: so gehört zum Geistigen die subjective Freiheit, welche schon bei Sokrates als Princip aufgegangen war. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes seyn, und ist es auch im Ganzen; aber auf der andern Seite ist das Gewissen, die eigene Ueberzeugung, — kurz alle Formen der subjectiven Freiheit, — wesentlich darin enthalten. Diese Subjectivität steht nun zunächst den Gesetzen, der Vernunft des Staats-Organismus gegenüber, als der absoluten Macht, die das Individuum der Familie — durch äußere Nothwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich ist — sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjectivität der freien Willkühr aus, schließt sich dem Ganzen an, wählt

[1] Plat. De Legibus, IV, p. 722—723 (p. 367—369).

sich einen Stand, und bringt sich so als sittliche Sache empor. Aber dieses Moment überhaupt, diese Bewegung des Individuums, dieses Princip der subjectiven Freiheit ist bei Plato Theils nicht beachtet, Theils sogar absichtlich verletzt, weil sie sich als das bethätigte, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat; und er betrachtet nur, wie die Organisation des Staats die beste sey, nicht wie die subjective Individualität. Im Hinausgehen über das Princip der Griechischen Sittlichkeit, das in seiner substantiellen Freiheit das Erblühen der subjectiven Freiheit nicht auszuhalten vermochte, faßt die Platonische Philosophie jenes Princip zugleich auf, und ging sogar darin noch weiter.

c. Was nun drittens diesen Gesichtspunkt des Ausschließens des Princips der subjectiven Freiheit betrifft, so ist dieß ein Hauptzug in der Platonischen Republik. Der Geist derselben besteht wesentlich darin, daß alle Seiten, worin sich die Einzelnheit als solche fixirt, im Allgemeinen aufgelöst werden, — Alle nur als allgemeine Menschen gelten.

α. Dieser Bestimmung, das Princip der Subjectivität auszuschließen, ist es nun ins Besondere gemäß, daß Plato erstens es den Individuen nicht gestattet, sich einen Stand zu wählen; was wir für die Freiheit als nothwendig fordern. Es ist aber nicht die Geburt, welche die Stände trennt und die Individuen für dieselben bestimmt; sondern Jeder wird von den Regenten des Staats, als den Aeltesten des Ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, geprüft, und je nachdem Einer natürliches Geschick und Anlagen hat, wird von Jenen die Auswahl und die Abscheidung gemacht, und Jeder einem bestimmten Geschäfte zugetheilt.[1] Dieß erscheint unserem Princip durchaus widersprechend; denn obwohl man es billig findet, daß zu einem gewissen Stande eine besondere Fähigkeit und Geschicklichkeit gehöre, so bleibt es doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehört: und mit dieser Neigung, als einer frei scheinenden Wahl, macht der

[1] Plat. De Republica, III, p. 412—415 (p. 155—161).

Stand sich für sich selber. Aber von einem andern Individuum läßt man sich das nicht vorschreiben, noch z. B. sagen: „Weil Du zu nichts Besserem zu brauchen bist, sollst Du ein Handwerker werden." Jeder kann es selbst versuchen; man muß ihn über sich als Subject auch auf subjective Weise durch eigene Willkühr, ohnehin nach äußern Umständen, entscheiden lassen, es ihm also nicht wehren, wenn er z. B. sagt: „Ich will auf das Studiren mich legen."

β. Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, daß Plato (**De Republica, III, p. 416—417 Steph.; p. 162—164 Bekk.**) ebenso in seinem Staate das Princip des Privat-Eigenthums überhaupt aufgehoben hat. Denn in ihm wird die Einzelnheit, das einzelne Bewußtseyn absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseyende ohne allen Inhalt. Im Rechte, als solchen, gelte ich als Dieser an und für mich. Es gelten Alle so, und ich gelte nur, weil Alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixirte Einzelnheit. Wenn es im Rechte um das Recht als solches zu thun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich Dieser oder ein Anderer dieß Haus besitze, und auch den Partheien nichts am Besitze dieses Dings, um das sie streiten, sondern am Rechte um des Rechtes willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen): so wird an dieser Abstraction festgehalten, und von dem Inhalt der Realität abstrahirt. Aber das Wesen ist der Philosophie nicht eine Abstraction, sondern die Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird: also nur als zurückkehrend, nicht an und für sich. Insofern ich die Dinge brauche, — nicht insofern ich sie nur zum Eigenthum habe, oder sie mir als seyend, als fixirt an mir als Fixirtem gelten, — stehen sie in lebendiger Beziehung auf mich. Bei Plato nun treibt der andere (vergl. oben, S. 247 Anm.) Stand Handwerke, Handel, Ackerbau, und schafft das Nöthige für das Allgemeine herbei, ohne

Eigenthum durch seine Arbeit zu gewinnen; sondern das Ganze ist Eine Familie, worin Jeder sein angewiesenes Geschäft hat, aber das Product der Arbeit gemeinsam ist, und er von seinem, so wie von allen Producten, das erhält, was er braucht. Eigenthum ist ein Besitz, der mir als dieser Person angehört, worin meine Person als solche zur Existenz, zur Realität kommt; aus diesem Grunde schließt Plato es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in der Entwickelung der Gewerbe, ohne Hoffnung auf Privat-Eigenthum, ein Reiz zur Thätigkeit Statt finden soll; denn darin, daß ich thätige Person bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigenthum. — Daß dann, wie Plato (De Republica, V, p. 464 Steph.; p. 243—244 Bekk.) meint, allen Streitigkeiten, Zwist, Haß, Habsucht u. s. f. ein Ende gemacht sey, kann man sich wohl im Allgemeinen vorstellen; aber das ist nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Princip des Eigenthumsrechts: und die Freiheit hat nur Daseyn, sofern der Person Eigenthum zukommt. Auf diese Weise sehen wir die subjective Freiheit von Plato selbst mit Bewußtseyn aus seinem Staate entfernt.

γ. Aus demselben Grunde hebt Plato endlich auch die Ehe auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person von Einem Geschlechte einer Person vom andern, als diese, gegenseitig bleibend angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung. Plato läßt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen — diese Eigenthümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich ausmacht —, weil die Familie nur die erweiterte Persönlichkeit ist: ein innerhalb der natürlichen Sittlichkeit ausschließendes Verhältniß gegen Anderes, das zwar Sittlichkeit, aber eine solche ist, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriff der subjectiven Freiheit ist die Familie aber dem Individuum ebenso nothwendig, ja heilig, als das Eigenthum. Plato dagegen läßt den Müttern die Kinder gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer

eigenen Anstalt zusammenbringen, durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren, und gemeinsam erziehen: und zwar so, daß keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Hochzeiten soll es wohl geben, und Jeder seine besondere Frau haben: aber so, daß das Zusammenseyn von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt, und es nicht das besondere Gefallen seyn soll, welches die Individuen für einander bestimmt. Die Weiber sollen vom zwanzigsten bis vierzigsten Jahre gebähren, die Männer vom dreißigsten bis fünfundfunzigsten Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheirathet ist, alle seine Kinder genannt werden.[1] Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der Platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, so sind sie auch keine Privat-Personen, und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Plato läßt die Weiber deßwegen ebenso, wie die Männer, vertheilen, alle männlichen Arbeiten verrichten, ja selbst mit in den Krieg ziehen. So setzt er sie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern, hat aber dennoch kein sonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit: sondern stellt sie nur hinterdrein, und zwar nicht als Reserve, sondern als Arrière-garde, um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht einzujagen und im Nothfall auch zu Hülfe zu eilen.[2]

Dieß macht nun die Grundzüge der Platonischen Republik aus, welche dieß Wesentliche hat, daß das Princip der Einzelnheit unterdrückt ist; und es scheint, daß die Idee dieß erfordere, daß eben hierin der Gegensatz der Philosophie überhaupt gegen die Vorstellungsweise liegt, welche das Einzelne gelten läßt, und so auch im Staate, als dem realen Geiste, Eigenthumsrecht, Schutz

[1] Plat. De Republica, V, p. 457—461 (p. 230—239).

[2] Plat. De Republica, V, p. 451—457 (p. 219—230); p. 471 (p. 257).

der Personen und des Eigenthums sogar als die Basis des Ganzen ansieht. Darin besteht jedoch eben die Grenze der Platonischen Idee, nur als abstracte Idee hervorzutreten. Aber in der That ist die wahre Idee eben diese, daß jedes Moment sich vollkommen realisirt, verkörpert und selbstständig macht, und in seiner Selbstständigkeit für den Geist doch ein Aufgehobenes ist. Dieser Idee zufolge muß die Einzelnheit sich vollkommen realisiren, ihr Feld und Reich im Staate haben, und doch in ihm aufgelöst seyn. Das Element des Staats ist die Familie: d. h. sie ist der natürliche, vernunftlose Staat; dieß Element muß als solches vorhanden seyn. Alsdann hat die Idee des Vernunftstaats die Momente ihres Begriffs so zu realisiren, daß sie Stände werden, daß die sittliche Substanz in Massen sich zertheilt, wie die körperliche Substanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigenthümlicher Bestimmtheit treibt, alle aber nur Ein Leben zusammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, muß endlich durch Alles hindurchgehen. Aber ebenso muß das formelle Princip des Rechts, als abstracte Allgemeinheit der Persönlichkeit mit dem Einzelwesen als seyendem Inhalt, durchs Ganze hindurchlaufen; Ein Stand gehört ihm jedoch besonders an. So muß auch ein Stand seyn, worin das unmittelbare bleibende Eigenthum, wie der Besitz des Leibes, so ein Besitz eines Stück Landes ist: und dann ein Stand, worin immer erworben wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände giebt das Volk als einen Theil seiner selbst dem Princip der Einzelnheit Preis, und läßt hier das Recht regieren: eine Beständigkeit, das Allgemeine, das Ansich in diesem Principe suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dieß Princip muß seine ganze vollständige Realität haben, es muß auch als Eigenthum vorkommen. Dieß ist erst der wahre reale Geist, daß jedes Moment seine vollkommene Selbstständigkeit, und er sein Andersseyn in völliger Gleich-

gültigkeit des Seyns erhält; — dieß vermag die Natur nicht, selbstständiges Leben ihrer Theile darzustellen, außer im großen Systeme.[1] Dieß ist, wie wir sonst sehen werden, die große Erhebung der modernen Welt — über die alte —, worin das Gegenständliche größere, ja absolute Selbstständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Der Mangel der Subjectivität ist der Mangel der Griechischen sittlichen Idee selbst. Das Princip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch absolutes Princip, nothwendiges Moment der Idee selbst werden. Durch das Ausschließen des Eigenthums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkühr bei Wahl des Standes, d. h. aller der Bestimmungen, die sich auf das Princip der subjectiven Freiheit beziehen, glaubt Plato allen Leidenschaften die Thür verschlossen zu haben; er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des Griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, Neigungen und Interessen geltend zu machen anfingen, und über den gemeinsamen Geist Meister werden ließen. Indem dieß Princip aber nothwendig ist durch die christliche Religion — in der die Seele des Einzelnen absoluter Zweck ist, und so als nothwendig im Begriff des Geistes eingetreten ist in die Welt —: so sieht man, daß die Platonische Staatsverfassung das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem sittlichen Organismus verlangt. Plato hat das Wissen, Wollen, Beschließen des Individuums, das Beruhen desselben auf sich nicht anerkannt, noch mit seiner Idee zu vereinigen gewußt; die Gerechtigkeit erfordert aber ebenso für Dieses sein Recht, als sie die höhere Auflösung und Harmonie desselben mit dem Allgemeinen verlangt. Das Entgegengesetzte gegen das Princip Plato's ist das Princip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenan gestellt worden ist: daß die Willkühr des Einzelnen

[1] Vergl. Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, Bd. I), S. 383—386

als Einzelnen, das Sich-Aussprechen des Einzelnen nothwendig ist. Da ist denn das Princip bis in das directe Extrem gesteigert, und in seiner ganzen Einseitigkeit hervorgetreten. Dieser Willkühr und Bildung gegenüber, muß das an und für sich Allgemeine, das Gedachte, nicht als weise Vorsteher und Sitte, sondern als Gesetz, und zugleich als mein Wesen und mein Gedanke, d. h. als Subjectivität und Einzelnheit, seyn. Die Menschen müssen das Vernünftige selbst aus sich mit ihrem Interesse, ihrer Leidenschaft hervorgebracht haben: so wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Noth, Gelegenheit, Veranlassungen. —

Noch kann eine berühmte Seite der Platonischen Philosophie kurz betrachtet werden: nämlich das Aesthetische, die Erkenntniß dessen, was das Schöne ist. Hierüber hat Plato ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Wesen des Schönen intellectuell, die Idee der Vernunft ist. Wenn er von einer geistigen Schönheit spricht, so ist er so zu verstehen: daß die Schönheit als Schönheit die sinnliche Schönheit ist, die nicht an einem andern Orte, man weiß nicht wo, sey; sondern was am Sinnlichen schön sey, eben geistig ist. Es ist dieß der Fall, wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden überhaupt die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee. Das Verhältniß zum Körperlichen, als ein Verhältniß der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, ist kein Verhältniß zu ihm als Schönem; es ist ein Verhältniß zu ihm als dem nur Sinnlichen, oder ein Verhältniß des Einzelnen zu Einzelnem. Das Wesen des Schönen aber ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; der Inhalt dieses Dinges ist nichts Anderes, als sie.[1] Das Schöne ist wesentlich ein geistiges Wesen; es ist also nicht bloß ein sinnliches Ding, sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfene Wirklichkeit. Aber dieß Allgemeine behält auch nicht die

[1] Plat. Hippias major, p. 292 (p. 433); p. 295 sqq. (p. 439 sqq.); p. 302 (p. 455—456).

Form der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist der Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist; und darin liegt die Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffs; das Schöne aber tritt als wirkliches Ding, — oder in der Sprache als Vorstellung hervor, in welcher Weise das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen und der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt und beurtheilt, da es derselbe Inhalt ist, den die Philosophie hat. Weil die Vernunft im Schönen aber auf dingliche Weise erscheint, so bleibt das Schöne unter der Erkenntniß; und Plato hat eben deßwegen ihre wahre Erscheinung, wo sie in Weise des Geistigen ist, in die Erkenntniß gesetzt. —

Dieß wäre der Hauptinhalt der Platonischen Philosophie. Der Platonische Standpunkt ist: erstens die zufällige Form des Gesprächs, wo edle, freie Menschen sich ohne anderes Interesse, als das des geistigen Lebens der Theorie, unterhalten; zweitens kommen sie dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefsten Begriffe und schönsten Gedanken, wie Edelsteine, auf die man, wenn auch nicht in einer Sandwüste, doch freilich auf trockenem Gange, stößt; drittens findet sich kein systematischer Zusammenhang, wenn auch Alles aus Einem Interesse fließt; viertens fehlt die Subjectivität des Begriffs überhaupt; aber fünftens bildet die substantielle Idee die Grundlage. — Plato's Philosophie hatte nun zwei Stufen, nach welchen sie sich ausbilden und in ein höheres Princip hinausarbeiten mußte. Das Allgemeine, welches in der Vernunft ist, mußte erstens im stärksten unendlichen Gegensatz sich entzweien, in Selbstständigkeit des persönlichen Bewußtseyns, das für sich ist: so geht in der neuen Akademie das Selbstbewußtseyn in sich zurück, und wird eine Art von Skepticismus; — die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine sich wendet, und die Einheit des Selbstbewußtseyns und des Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem stehen bleibt. Zweitens aber machen die Neuplatoniker die Rückkehr, diese Ein-

heit des Selbstbewußtseyns und des absoluten Wesens: ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, das vernünftige Erkennen selbst der göttliche Geist, und der Inhalt dieses Erkennens das Wesen Gottes. Beides werden wir späterhin sehen.

B. Aristoteles.

Hiermit verlassen wir Plato, von dem man sich ungern trennt. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und tiefsten wissenschaftlichen Genie's gewesen, die je erschienen sind: ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat. Indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; doch kann ich dem Aristoteles die Ausführlichkeit, die er verdient, leider nicht gewähren. Sondern wir werden uns auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie beschränken müssen, und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weiter geführt, was das Platonische Princip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen, als nach deren Ausdehnung; denn er ist so umfassend und speculativ, wie Keiner, obgleich er nicht systematisch verfährt.

Was nämlich den allgemeinen Charakter des Aristoteles betrifft, so hat er sich über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet, ist in alle Seiten des realen Universums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und ihre Zerstreuung dem Begriffe unterjocht: wie denn die meisten philosophischen Wissenschaften ihm ihre Unterscheidung und ihren Anfang zu verdanken haben. Wenngleich aber die Wissenschaft auf diese Weise allenthalben in eine Reihefolge von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, so enthält die Aristotelische Philosophie doch zugleich die tiefsten speculativen Begriffe. Auf dieselbe Weise, wie Aristoteles im Einzelnen verfährt, verfährt er auch

im Ganzen. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein durch Construction sich systematisirendes Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Theile sind aus der Erfahrung aufgenommen und nebeneinander gestellt; so daß eben jeder Theil für sich als bestimmter Begriff erkannt ist, ohne in die zusammenhängende Bewegung der Wissenschaft aufgenommen zu seyn. Die Nothwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Standpunkt der Philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Obwohl Aristoteles' System aber nicht als in seinen Theilen aus dem Begriff selbst entwickelt erscheint, sondern die Theile nebeneinander stehen, so sind sie doch eine Totalität wesentlich speculativer Philosophie.

Ein Grund, beim Aristoteles weitläufig zu seyn, liegt darin, daß keinem Philosophen so viel Unrecht gethan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war; denn man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Und während Plato viel gelesen wird, so ist der Schatz des Aristoteles seit Jahrhunderten bis in die neuere Zeit so gut als unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurtheile über ihn. Seine speculativen, logischen Werke kennt fast Niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit zwar mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist z. B. eine ganz allgemein verbreitete Meinung, daß Aristotelische und Platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seyen: Diese sey Idealismus, jene Realismus und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Plato habe nämlich das Ideal zum Princip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles dagegen sey die Seele eine tabula rasa, empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt: seine Philosophie sey also Empirismus, der schlechteste Lockeanismus u. s. f. Aber wir werden sehen, wie wenig dieß der Fall ist. In der That übertrifft an

speculativer Tiefe. Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Speculation, den Idealismus, gekannt hat, und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existiren noch jetzt ganz falsche Ansichten über Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist: daß in den alten Aesthetiken die drei Einheiten des Drama — der Handlung, der Zeit und des Orts — als règles d'Aristote, la saine doctrine, gepriesen werden. Aristoteles spricht aber (Poet. c. 8 et 5) [1] nur von der Einheit der Handlung, beiläufig von der Einheit der Zeit: von der dritten Einheit, der des Orts, gar nicht.

Was die Lebensumstände des Aristoteles betrifft, so ist er aus Stagira gebürtig, einer Thracischen Stadt am Strymonischen Meerbusen, aber Griechischen Colonie: ob also schon aus Thracien, doch ein geborner Grieche. Diese Griechische Colonie fiel inzwischen, wie das übrige Land, unter die Herrschaft Philipps von Macedonien. Aristoteles' Geburtsjahr ist das erste der **99.** Olympiade (**384** vor Chr.); und wenn Plato im dritten Jahre der 87. Olympiade (**430** v. Chr.) geboren wurde, so ist Aristoteles sechsundvierzig Jahre jünger. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt bei dem Macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus. Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von einem gewissen Proxenus erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete: wie er denn das Andenken desselben sein ganzes Leben hindurch so werth hielt, daß er es durch Statuen ehrte; auch vergalt er ihm seine Erziehung dadurch, daß er späterhin dessen Sohn

[1] Beim Citiren der Kapitel des Aristoteles ist, wie bisher, auch für die Folge, die Becker'sche Ausgabe zu Grunde gelegt worden; wo eine zweite Zahl in Parenthese neben der ersten steht, bezeichnet sie abweichende Ausgaben: z. B. für das Organon die Ausgabe von Buhle, für die Nikomachische Ethik die Ausgaben von Zell und dem Herausgeber, u. s. w.

Anm. d. Herausgebers.

Nikanor erzog, an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im siebzehnten Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen, und verweilte daselbst zwanzig Jahre im Umgange mit Plato. [1] Er hat so die beste Gelegenheit gehabt, die Platonische Philosophie ganz genau kennen zu lernen; und wenn man daher sagen hört (s. Th. I, S. 184), er habe sie nicht verstanden: so zeigt sich dieß schon nach den äußern Umständen als eine willkührliche, ganz unbegründete Annahme. Ueber das Verhältniß Plato's zu Aristoteles, besonders über den Umstand, daß Plato nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger in der Akademie erwählte, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes (V, 2) eine Menge unnützer, sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der Platonischen Schule dieß ausdrücken, daß Plato's Philosophie genauer in seinem Sinne darin sich erhielte: so konnte Plato allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, sondern Speusipp war ganz der Mann dazu. Plato hat jedoch in der That den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, so daß er sie zugleich weiter gebracht hat. Der Verdruß über dieß Uebergehen soll die Ursache gewesen seyn, daß Aristoteles nach Plato's Tode Athen verließ, und drei Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarnea in Mysien verlebte, welcher Aristoteles' Mitschüler bei Plato gewesen war, und damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet hatte. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst andern absoluten Griechischen Fürsten, und Republiken, in Kleinasien von einem Persischen Satrapen unterjocht; Hermias wurde sogar nach Persien zu Artaxerxes gefangen geschickt, der ihn ohne Weiteres kreuzigen ließ. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemah-

[1] Diog. Laërt. V, 1, 9, 12, 15; Buhle: Aristotelis vita (ante Arist. Opera, T. I), p. 81—82; Ammonius Saccas: Aristotelis vita (ed. Buhle in Arist. Op. T. I), p. 43—44.

lin, nach Mitylene, und lebte dort einige Zeit. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, daß er hinterlistig und durch Verrath in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist.[1]

Von Mitylene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals funfzehn Jahr alt war. Philipp hatte ihn dazu schon in dem bekannten Briefe eingeladen, den er ihm gleich nach der Geburt des Alexander schrieb: „Wisse, daß mir ein Sohn geboren ist; aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden ließen. Denn ich hoffe, daß Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner, und seines künftigen Reiches würdig machen werden.[2] Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu seyn; auch genoß Aristoteles an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus Aristoteles' Zögling geworden ist, ist bekannt: und die Größe von Alexanders Geist und Thaten, so wie dessen fortdauernde Freundschaft, sind das höchste Zeugniß für den Erfolg und den Geist dieser Erziehung, wenn Aristoteles eines solchen Zeugnisses bedürfte. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der speculativen Philosophie nieder. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Plato in dem Dionysius gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um das Ideal eines Staates zu thun: er läßt sich mit einem solchen Subjecte ein, durch das es ausgeführt werden sollte; das Individuum war ihm also nur Mittel,

[1] Diog. Laërt. V, 3—4, 7—8; Buhle: Aristotel. vita, p. 90—92.

[2] Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Allobrog. 1607), T. I, in fine: Aristotelis Fragmenta. (Vergl. Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 85—91.)

und ist insofern gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg, er hatte rein nur das Individuum vor sich; und sein Zweck war, die Individualität als solche großzuziehen und auszubilden. Aristoteles ist als ein tiefer, gründlicher, abstracter Metaphysiker bekannt; und daß er es ernstlich mit Alexander gemeint habe, zeigt sich. Daß Aristoteles nämlich mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist Theils schon von dem Ernste des Aristoteles, der wohl wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten. Theils erhellt es aus dem äußern Umstande, daß Alexander, als er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, Aristoteles habe von dem Akroamatischen seiner Philosophie in speculativen (metaphysischen) Schriften bekannt gemacht, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er sagte: Daß er das, was sie Beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen sollen; worauf Aristoteles antwortete, daß es ebensowohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht sey.[1]

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, daß das Naturell, die eigenthümliche Größe der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit, und zur vollkommenen, selbstbewußten Selbstständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Thaten sehen. Alexander erlangte diese vollkommene Gewißheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von besondern, beschränkten Planen, so wie ihre Erhebung zu dem ganz allgemeinen Zweck, die Welt zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Leben und Verkehr durch Stiftung von Staaten einzurichten, die der zufälligen Individualität entnommen wären. Alexander führte so den Plan aus, den schon sein Vater gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu

[1] Aulus Gellius: Noctes Atticae, XX, 5.

rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen; so daß, wie allein am Anfang der Griechischen Geschichte die Griechen, zum Trojanischen Krieg, vereinigt waren, diese Vereinigung auch den Beschluß der eigenthümlichen Griechischen Welt machte. Alexander rächte dabei zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete aber ferner die Griechische Cultur über Asien aus, um dieß wilde, nur zerstörende, in sich zerfallende Gemenge von höchster Rohheit, diese in gänzliche Schlaffheit, Negation und Verkommenheit des Geistes versunkenen Länder zu einer Griechischen Welt zu erheben. Und wenn gesagt wird, daß er nur ein Eroberer gewesen sey, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sey: so ist dieß richtig, wenn die Sache oberflächlicher Weise betrachtet wird, — nämlich daß seine Familie nicht diese Herrschaft behalten hat; die Griechische Herrschaft aber ist geblieben. Alexander hat also ein weites Reich, nicht für seine Familie, sondern des Griechischen Volks über Asien gegründet; denn Griechische Bildung und Wissenschaft wurden seit ihm dort einheimisch. Die Griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Aegypten, sind Jahrhunderte lang Sitze der Wissenschaft geworden; und die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen zwar nicht bestimmt, ob die Indier nicht das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen; aber es ist wahrscheinlich, daß die bestimmtere Astronomie der Indier wohl von Griechen zu ihnen gekommen ist. Das Syrische Reich, das sich tief in Asien hinein bis zu einem Griechischen Reiche in Baktrien erstreckte, ist es namentlich, von wo aus ohne Zweifel durch die Griechischen Colonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, daselbst aber nicht wucherten. Denn die Chinesen sind z. B. so ungeschickt, nicht einen Kalender machen zu können, und für sich

scheinen sie alles Begriffs unfähig zu seyn. So zeigten sie auch alte Instrumente, die nicht in ihren Kram paßten; und die nächste Vermuthung war, daß sie aus Baktrien gekommen seyen. Die hohen Vorstellungen, die man von den Wissenschaften der Indier und Chinesen hat, sind also falsch.

Nach Ritter (Erdkunde, Bd. II, S. 839 der ersten Ausgabe) soll Alexander nicht bloß zu erobern ausgezogen seyn, sondern mit der Vorstellung, daß Er der Herr sey. Ich bin nicht der Meinung, daß Aristoteles diesen Zweck noch mit einer andern Orientalischen Anschauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt. Nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, als Ispander, auch als Dul-k-ar-nein, d. h. Mensch mit zwei Hörnern: wie denn Jupiter Ammon ein älteres Orientalisches Heldenbild ist. Es wäre nun die Frage, ob nicht Macedonische Könige durch Abstammung von Heroengeschlechtern Alt-Indiens Anspruch auf die Herrschaft dieses Landes gemacht, woraus auch der Zug des Dionysos aus Thracien nach Indien erklärt werden könnte: ob die „Kenntniß hiervon nicht die eigentliche religiöse Grundidee war, welche sich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor seinem Zuge nach Asien, Indische Priesterstaaten, wo die Unsterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem untern Ister fand, und sicher nicht ohne Aristoteles' Rath, der durch Plato und Pythagoras ein Eingeweihter Indischer Weisheit war, den Zug in den Orient begann, und erst das Orakel der Ammonier (jetzt Siwa) besuchte, dann das Perserreich zerstörte, und Persepolis verbrannte, die alte Feindin Indischer Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen schon durch Darius an den Budiern und deren Glaubensgenossen verübten Frevel." Dieß ist eine sinnreiche Combination, aus der gründlichen Beschäftigung mit den Zusammenhängen Orientalischer und Europäischer Ideen, und mit dem höhern Standpunkt der Geschichte hervorgegangen. Doch erstens ist diese Vermuthung dem Geschichtlichen, an das ich mich halte, heterogen: Alexanders Zug hat einen ganz anderen historischen, militairischen, politischen

Charakter, und ohnehin mit dem Indischen nicht viel zu thun gehabt; er ist gerade offene Eroberung. Aristoteles' Metaphysik und Philosophie ist zweitens ganz entfernt von solchen Schwindeleien, dergleichen Schwärmerei-Phantasien anzuerkennen. Die spätere Erhöhung Alexanders in Orientalischen Phantasien zu einem allgemeinen Helden und Gott, ist drittens nicht verwundernswürdig; der Dalai-Lama ist es noch jetzt, und Gott und Mensch sind überhaupt nicht so weit auseinander. Ohnehin drängte sich Griechenland zur Idee eines Gottes, der Mensch geworden, und zwar nicht als eine entfernte fremde Bildsäule, sondern eines gegenwärtigen Gottes in der gottlosen Welt: wie denn Demetrius Phalereus und Andere in Athen bald nachher als Gott verehrt und gefeiert wurden. War nicht ohnehin das Unendliche jetzt ins Selbstbewußtseyn verlegt? Viertens gehen wohl die Buddhisten den Alexander nichts an, und in seinem Indischen Zuge kommt nichts davon vor; die Zerstörung von Persepolis ist aber genug gerechtfertigt als Griechische Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Griechenland, namentlich in Athen, zerstört hatte.

Während Alexander dieses große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neuern Zeiten wieder gesehen, daß Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten: so ließ Alexander die Veranstaltung treffen, daß dem Aristoteles, was von neuen Thieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur, oder die Zeichnungen und Beschreibungen davon zugeschickt wurden. Diese Achtung des Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, sich Schätze zu seiner Erkenntniß der Natur zu sammeln. Plinius (Histor. natur. VIII, 17 ed. Bip.) erzählt, daß Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, dem Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, Vogelhäuser und Teiche des Persischen Reichs, angewiesen habe, dem Aristoteles von allen Orten Alles zu liefern, was merkwürdig war. Solcher Gestalt

haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, daß er in den Stand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden, und in funfzig Theilen, nach Plinius, eine Naturgeschichte zu verfassen.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, und trat als öffentlicher Lehrer im Lyceum auf, einer Anlage, die Perikles zum Exerciren der Rekruten hatte machen lassen; sie bestand in einem Tempel, dem Apollo *Λύκειος* geweiht, und Spaziergängen (*περίπατοι*), die mit Bäumen, Quellen und Säulenhallen belebt waren. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der Peripatetischen, nicht — vom Herumlaufen des Aristoteles — weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge gehalten haben soll. Er lebte so lehrend dreizehn Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lange aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los; er wurde nämlich der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben: unter Anderem auch, daß ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sey. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalcis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im dreiundsechzigsten Jahre seines Alters Ol. 114, 3 (322 v. Chr.) [1]

Die Quelle seiner Philosophie sind seine Schriften; allein wenn wir deren äußeres Schicksal und ihre äußere Beschaffenheit betrachten, so scheint uns die Kenntniß seiner Philosophie aus ihnen sehr erschwert zu seyn. Näher kann ich mich freilich nicht auf

[1] Diog. Laërt. V, 5—6; Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle: Aristot. vit. p. 100; Ammon. Saccas: Arist. vit. p. 47—48; Menag. ad. Diog. Laërt. V, 2; Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 108—109; Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p. 788—789.

dieselben einlassen. Diogenes von Laerte (V, 21—27) führt deren eine sehr große Anzahl an, bei deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welche der noch vorhandenen darunter verstanden sind, weil die Titel ganz andere sind. Diogenes giebt als Reihenzahl **445,270** an; rechnen wir nun ungefähr zehntausend Zeilen auf ein Alphabet, so giebt dieß vierundvierzig Alphabete: was wir davon haben, möchte sich etwa auf zehn Alphabete belaufen, so daß wir also ungefähr nur den vierten Theil übrig hätten. Das Schicksal der Aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, es sey eigentlich unmöglich oder man könne doch wenig Hoffnung haben, daß wir Eine seiner Schriften ächt und unverdorben haben. Zweifel über ihre Aechtheit konnten unter diesen Umständen nicht ausbleiben; und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustand auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt, und hinterließ seine Handschriften dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dieß ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichthum und Alexanders Unterstützung entstanden; und daher erklärt sich auch die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie, theilweise oder in Abschriften, nach Alexandrien, und machte den Grund zur Ptolemäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuscripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Werthschätzung verwahrten: oder es sollen die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamus, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen hundert und dreißig Jahre gelegen haben, also schlecht zugerichtet worden sind. Hierauf haben endlich Nachkommen von Theophrast sie nach vielen Forschungen wieder aufgefunden, und an einen Apellikon aus

Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulniß verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deßwegen noch Andere darüber gekommen, und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt, und das Verdorbene hergestellt haben; so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach Apellikon's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schieppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit Griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden, und Griechische Philosophie noch nicht recht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubniß, des Aristoteles Manuscripte zu gebrauchen und bekannt zu machen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; denn hier hatten sie das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Corruptionen hineinbrachten. [1]

So soll nun die Quelle der Aristotelischen Philosophie beschaffen seyn. Aristoteles hat wohl zu seinen Lebzeiten Vieles bekannt gemacht, nämlich die Handschriften in der Alexandrinischen Bibliothek; doch scheinen selbst diese Werke nicht sehr verbreitet gewesen zu seyn. In der That sind mehrere höchst corrupt, lückenhaft, und, wie z. B. die Poetik, unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Theil aus mehrern Schriften zusammengeflickt zu seyn: so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann, und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf Eine Weise erklären kann; — eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere

[1] Strabo: XIII, p. 419 (ed. Casaub. 1587); Plutarch. in Sulla, c. 26; Brucker. Hist. crit. phil. T. I, p. 798—800. (Vergl. Michelet: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique, p. 5—16.)

entgegenstellen kann.[1] So viel bleibt gewiß, daß die Schriften des Aristoteles verdorben, oft im Einzelnen und im Größern nicht zusammenhängend sind; öfters kommen auch fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Uebel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Cur zu erwarten; inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; und sind andere auch hier und da verdorben, oder nicht gut geordnet, so thut dieß doch für den Körper der Sache keinen so großen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum hinreichend in den Stand, uns von der Aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem großen Umfange, als auch sogar in vielem Detail, eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, daß Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten, und zweierlei Schriften geschrieben: esoterische oder akroamatische, und exoterische; — ein Unterschied, der auch bei den Pythagoreern vorgekommen (s. Th. I, S. 221). Den esoterischen Vortrag habe er im Lyceum des Morgens gehalten, den exoterischen des Abends; dieser habe sich auf die Uebung in der Redekunst und im Disputiren, und auf die Kenntniß der bürgerlichen Geschäfte bezogen: der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik.[2] Dieser Umstand ist von keiner Wichtigkeit: man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich speculativ und philosophisch, und welche mehr nur empirischer Natur sind; sie sind aber nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob Aristoteles einige für's Volk, andere für seine näheren Schüler geschrieben habe.

[1] Vergl. Michelet: Examen critique etc., p. 17—23; 28—114; 199—241.

[2] Gellius: Noct. Atticae, XX, 5; Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 110—112.

a. Zunächst ist zu bemerken, daß der Name Aristotelische Philosophie sehr vieldeutig ist, indem das, was man Aristotelische Philosophie nennt, in verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Gestaltungen gehabt hat. Er bezeichnet zuerst die eigentlich Aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der Aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie zweitens, zur Zeit Cicero's, besonders unter dem Namen der Peripatetischen Philosophie, mehr die Form einer popularen Philosophie, die sich vornehmlich auf das Naturgeschichtliche und Moralische legte (s. oben, S. 137); diese Zeit scheint nicht das Interesse gehabt zu haben, die tiefe und eigentlich speculative Seite der Aristotelischen Philosophie ausgebildet und zum Bewußtseyn gebracht zu haben: und namentlich findet sich bei Cicero kein Begriff davon. Eine dritte Form derselben ist die höchst speculative der Alexandrinischen Philosophie, die auch die Neupythagoreische oder Neuplatonische genannt wird, aber ebenso gut Neuaristotelische zu nennen ist; die Form, wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der Platonischen angesehen und bearbeitet ist. Eine Hauptbedeutung ist viertens diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntniß die Scholastische Philosophie als Aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt; aber die Gestalt, die die Philosophie des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die ächte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandes-Metaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die Scholastische Philosophie ist nur aus Traditionen der Aristotelischen Lehren hervorgegangen. Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannter geworden sind, hat sich eine fünfte Aristotelische Philosophie gebildet, die sich der Scholastischen zum Theil entgegengesetzt hat, — zu Ausgang der Scholastischen Zeit, und mit der Wiederherstellung der Wissenschaften; denn erst nach der Reformation ging man recht zu den Quellen

des Aristoteles selber zurück. Die sechste Bedeutung der Aristotelischen Philosophie sind die neuesten schiefen Vorstellungen und Auffassungen derselben, wie sie sich z. B. bei Tennemann finden, der mit zu wenig philosophischem Sinn begabt ist, um die Aristotelische Philosophie auffassen zu können (s. Th. I, S. 130—131). Ueberhaupt ist die gewöhnliche Vorstellung, die man jetzt von der Aristotelischen Philosophie hat, die, daß sie das, was man Erfahrung nennt, zum Princip des Erkennens gemacht hat.

b. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des Aristotelischen Philosophirens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen. Von dem Charakter der Aristotelischen Manier haben wir daher nunmehr zu sprechen. Indem wir bei Aristoteles, wie schon (S. 264) angegeben, nicht ein System der Philosophie zu suchen haben, dessen besondere Theile deducirt würden, sondern er einen äußerlichen Anfang und empirischen Fortgang zu nehmen scheint, so ist seine Manier oft die des gewöhnlichen Raisonnements. Da Aristoteles aber bei diesem Verfahren dieses ganz Eigenthümliche hat, doch auch durchaus auf's Tiefste speculativ zu seyn, so besteht seine Manier näher darin, erstens die Erscheinung als denkender Beobachter aufgefaßt zu haben. Er hat die Anschauung in ihrer ganzen Vollständigkeit vor sich; und läßt nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist eingetreten, alle haben ihn interessirt; und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraction kann durch den empirischen Umfang einer Erscheinung leicht in Verlegenheit gesetzt werden, und nicht wissen, wie sie sich an diesem geltend machen soll: sondern für sich einseitig fortgehen, ohne ihn erschöpfen zu können. Aristoteles aber, indem er alle Seiten des Universums beachtet, nimmt alles jenes Einzelne mehr als speculativer Philosoph auf, und verarbeitet es so, daß der

tiefste speculative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen überdieß den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen, und in der Sophistik überhaupt an der Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die speculative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dieß reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn er zweitens umgekehrt von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt, und zu dessen Bestimmung übergeht: so hat dieß ebenso das Ansehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Er spricht so von den vielen Bedeutungen, die sich z. B. an den Wörtern *οὐσία, ἀρχή, αἰτία, ὁμοῦ* u. s. w. vorfinden. Es ist zum Theil ermüdend, ihm in dieser bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Nothwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen, nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach, also nur äußerlich aufgefaßt sich zeigt. Aber diese Weise bietet eines Theils eine Vollständigkeit der Momente dar, andern Theils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Nothwendigkeit. Drittens nimmt Aristoteles auch die verschiedenen Gedanken vor, welche die früheren Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise raisonnirend; und kommt dann zur wahrhaften speculativen Bestimmung. Endlich viertens geht Aristoteles dazu über, den Gegenstand selbst, den er behandelt, z. B. die Seele, die Empfindung, die Erinnerung, das Denken, die Bewegung, die Zeit, den Ort, die Wärme, die Kälte u. s. f., denkend zu betrachten. Indem er alle Momente, die in der Vorstellung enthalten sind, gleichsam verbunden aufnimmt, läßt er nicht Bestimmtheiten weg, hält nicht Eine Bestimmung fest, und dann wieder eine andere, sondern sie zumal in Einem: während die verständige Reflexion, welche die Identität zur Regel hat, mit derselben nur darum aus-

kommen kann, weil sie immer in der Einen Bestimmung die andere vergißt und abhält. Aristoteles aber hat die Geduld, alle Vorstellungen und Fragen durchzugehen; und aus der Untersuchung der einzelnen Bestimmungen ergiebt sich die feste, zurückgeführte Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes. So bildet Aristoteles den Begriff und ist im höchsten Grade zugleich eigentlich philosophisch, indem er nur empirisch zu seyn scheint. Aristoteles' Empirie ist eben total, weil er sie immer wieder zur Speculation zurückführt; man kann also sagen, als ein völliger Empiriker, ist er zugleich ein denkender. Nehmen wir z. B. aus dem Raum alle empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dieß höchst speculativ seyn; denn das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der speculative Begriff.

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu Einem Begriff ist Aristoteles groß und meisterhaft, so wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urtheil in wenig Worten. Es ist dieß eine Methode des Philosophirens, die eine sehr große Wirksamkeit hat, und die ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z. B. bei den Franzosen. Sie verdient, in weitere Anwendung zu kommen; denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen, und sie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, — und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie wir in unserem Bewußtseyn davon wissen; ist also da auch keine Nothwendigkeit, so gehört dieß doch mehr nur zur äußern Manier. Doch ist immer nicht zu läugnen, daß es dem Aristoteles gar nicht darum zu thun ist, Alles auf eine Einheit, oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen: sondern im Gegentheil Jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten, und so es zu verfolgen. Jenes kann eines Theils oberflächlich seyn, z. B. wenn man Alles auf eine leere Bestimmtheit, wie Irritabilität und Sensibilität, Sthenisch und Asthenisch, bringt: aber andern Theils ist

es auch nothwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, freilich ohne diese auf jene Weise zum Ausgangspunkte zu machen. Aristoteles dagegen verläßt nur die Bestimmung in einer andern Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat: aber zeigt, wie sie hier ist, oder welche Veränderung mit ihr vorgegangen; und so kommt es, daß er oft eine Bestimmung nach der andern abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen. In seiner eigentlichen Speculation ist Aristoteles aber dennoch so tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewußter; denn die Gegensätze erhalten bei ihm eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt ihm freilich die schöne Form Plato's, diese Süßigkeit der Sprache, man möchte fast sagen, des Geschwätzes: dieser Unterredungston, der ebenso lebendig, als gebildet und human ist. Allein wo wir Plato, z. B. in seinem Timäus, die speculative Idee thetisch aussprechen sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein, und dieß begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen; weiter dringt Aristoteles aber speculativ in die Natur des Gegenstandes ein, so jedoch, daß derselbe in seiner concretern Bestimmung bleibt, und Aristoteles ihn selten auf abstracte Gedankenbestimmungen zurückführt. Das Studium des Aristoteles ist daher unerschöpflich: die Darstellung aber schwer, weil sie nicht auf allgemeinere Principien zurückführt. Um also Aristotelische Philosophie anzugeben, müßte man den besonderen Inhalt jedes Dings aufführen. Würde es indessen Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten; denn er ist unter den Alten der würdigste, studirt zu werden.

c. Das Weitere wäre die Bestimmung der Aristotelischen Idee; und hier ist zunächst ganz im Allgemeinen zu sagen, daß Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt, und zuerst über die Würde der Philosophie im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Metaphysik sagt: Der Gegenstand der Philosophie sey

das am meisten Wißbare, nämlich das Erste und die Ursachen, d. h. das Vernünftige. Denn durch diese und aus diesen werde alles Andere erkannt; die Principien würden aber nicht durch die Substrate (ὑποκείμενα) erkannt. Darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat ferner für die Hauptuntersuchung oder das wesentlichste Wissen (ἐπιστήμη ἀρχικωτάτη) die Erkenntniß des Zwecks erklärt: dieser aber sey das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur. Dieß ist, wie bei Plato und Sokrates; doch ist der Zweck das Wahrhafte, Concrete gegen die abstracte Platonische Idee. Aristoteles sagt dann über den Werth der Philosophie: „Die Menschen sind durch das Bewundern zur Philosophie gekommen;“ denn es wird darin das Wissen eines Höhern wenigstens geahnet. „Da man also, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophiren angefangen: so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat, und nicht um eines Nutzens willen. Dieß zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange. Denn erst, nachdem man mit allen nothwendigen Bedürfnissen, und dem, was zur Bequemlichkeit dient, fertig war, hat man angefangen, eine solche philosophische Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines andern Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der ist, der um sein selbst willen ist, nicht um eines Andern willen: so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften, weil sie allein um ihrer selbst willen — das Erkennen des Erkennens wegen — ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten;“ in dem Sinne, wie wir oben (S. 157) sagten, daß sie nicht im Besitz eines Menschen sey. „Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig; so daß nach Simonides Gott allein dieß Ehrengeschenk (γέρας) besitze, es aber des Menschen unwürdig sey, die Wissenschaft, die ihm gemäß ist (τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter Recht hätten, und der Neid die Natur des Göttlichen wäre: so müßten Alle,

die höher hinauswollen, unglücklich seyn;" die Nemesis bestraft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt, und macht Alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidisch seyn," d. h. das, was es ist, nicht mittheilen, so daß den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme (s. oben, S. 219); „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel. Auch ist nicht dafür zu halten, daß irgend eine geehrter sey; denn die die göttlichste ist, ist auch die geehrteste." Was nämlich das Vortrefflichste hat und mittheilt, ist geehrt; die Götter sind also zu ehren, weil sie diese Wissenschaft haben. „Gott ist für die Ursache und das Princip von Allem gehalten; und darum hat Gott sie auch allein, oder am meisten." Aber eben deßhalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäß, — diese Gott gehörende Wissenschaft, — suchen zu wollen. „Nothwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften, als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher."

Das Nähere der Aristotelischen Philosophie, die allgemeine Idee mit den besondern Hauptmomenten, anzugeben, ist schwierig; denn Aristoteles ist viel schwerer zu verstehen, als Plato. Dieser hat Mythen, über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Plato gelesen; bei Aristoteles geht es aber gleich ins Speculative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophirt zu haben, und nicht heraus zu heben, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Sein Tagewerk ist, was ist, wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Cursus hat; und nimmt er auch hiermit die ganze Masse der Vorstellungswelt durch, so scheint er doch nur das Wahrhafte im Besondern, nur eine Reihe von besondern Wahrheiten erkannt zu haben. Dieß hat nichts Glänzendes, da er sich nicht zur Idee erhoben zu haben (wie Plato von der Herrlichkeit der Ideen spricht), noch das Einzelne darauf zurückgeführt zu haben scheint. Hat Aristoteles aber auch einerseits die allgemeine Idee nicht logisch herausgehoben (denn sonst wäre seine soge-

nannte Logik, die etwas Anderes ist, für die Methode als der Eine Begriff in Allem zu erkennen), so erscheint doch andererseits bei Aristoteles das Eine Absolute, die Idee Gottes, selbst auch als ein Besonderes an ihrer Stelle neben den Andern, obzwar sie alle Wahrheit ist. Es ist ungefähr, wie wenn man sagte: „Es giebt Pflanzen, Thiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste."

Aus den ganzen Reihen von Begriffen, die Aristoteles durchgeht, wollen wir nun vom Besondern nähere Proben geben: und zwar will ich zuerst von seiner Metaphysik, und ihren Bestimmungen sprechen; dann von den besondern Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat, und zwar zunächst den Grundbegriff der Natur angeben, wie er sich bei Aristoteles macht; drittens will ich vom Geist, von der Seele und ihren Zuständen Einiges erwähnen; woran sich zuletzt noch die logischen Bücher des Aristoteles schließen werden.

1. Die Metaphysik.

Die speculative Idee des Aristoteles ist vorzüglich aus den Büchern der Metaphysik zu schöpfen: namentlich aus den letzten Kapiteln des zwölften Buchs (*Λ*), die vom göttlichen Denken handeln. Allein besonders diese Schrift hat die oben (S. 274) angegebene, ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, daß mehrere Schriften in Eins zusammengefügt wurden. Aristoteles und die Aelteren kennen dieß Werk auch nicht unter dem Namen Metaphysik, sondern es hieß ihnen *πρώτη φιλοσοφία*.[1] Oder, wenn der Körper dieser Schrift so Eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint:[2] so kann nicht gesagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren sey. Diese reine Philosophie unterscheidet Aristoteles (Metaph. IV, 1) dann

[1] Arist. Metaphys. VI, 1; Physic. II, 2; I, 9. (Vergl. Michelet: Examen critique etc., p. 23—27.)

[2] Michelet: Examen critique, p. 115—198.

sehr bestimmt von den andern Wissenschaften als „die Wissenschaft dessen, was ist, insofern es ist, und was ihm an und für sich selbst zukommt." Die Bestimmung dessen zu erkennen, was nun diese Substanz (οὐσία) ist, darauf geht Aristoteles (Metaph. VII, 1) vorzüglich. In dieser Ontologie, oder, wie wir es nennen, Logik, untersucht und unterscheidet er genau die vier Principien (Metaph. I, 3): erstens die Bestimmtheit oder Qualität als solche, wodurch Etwas Dieses ist, das Wesen oder die Form; zweitens die Materie; drittens das Princip der Bewegung; und viertens das Princip des Zwecks oder des Guten. Im weitern Verfolg der Metaphysik kommt Aristoteles auch öfter auf die Bestimmung der Ideen zurück; aber auch in diesem Werke erscheint Alles in loser Weise nacheinander, obgleich es dann zu einem ganz speculativen Begriff vereinigt wird.

Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche Aristoteles als die der Möglichkeit (δύναμις) und der Wirklichkeit (ἐνέργεια) bestimmt: letztere noch bestimmter als Entelechie (ἐντελέχεια), oder freie Thätigkeit, welche den Zweck (τὸ τέλος) in sich hat, und Realisirung dieses Zweckes ist. Dieß sind Bestimmungen, die allenthalben bei Aristoteles, namentlich im neunten Buche der Metaphysik vorkommen, und die man kennen muß, um ihn zu fassen. Der Ausdruck (δύναμις) bei Aristoteles ist Anlage, das Ansich, das Objective; dann das abstract Allgemeine überhaupt, die Idee: die Materie, welche alle Formen annehmen kann, ohne selbst das formirende Princip zu seyn. Mit solch' einer leeren Abstraction, als das Ding an sich ist, hat Aristoteles aber nichts zu thun. Erst die Energie oder concreter die Subjectivität ist die verwirklichende Form, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen: das Wesen, so ist damit noch nicht Thätigkeit gesetzt; sondern Wesen ist nur an sich, nur Möglichkeit, ohne unendliche Form. Der Hauptbegriff der Substanz ist dem Aristoteles hiernach, daß sie nicht nur Materie ist (Metaph. VII, 3): wiewohl diese, im gemeinen Leben, gewöhnlich als das Substantielle

gilt. Alles Seyende enthält zwar Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat (ὑποκείμενον), an dem sie vorgeht; weil die Materie selbst aber nur eine Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit ist, welche der Form zukommt, so gehört Thätigkeit der Form dazu, daß die Materie wahrhaft sey (Metaph. VIII, 1—2). Bei Aristoteles heißt also δύναμις gar nicht Kraft (Kraft ist vielmehr eine unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Vermögen, auch nicht unbestimmte Möglichkeit; ἐνέργεια aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. Dabei hat nach Aristoteles die wesentlich absolute Substanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie, nicht von einander getrennt; sondern das wahrhaft Objective hat allerdings auch Thätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjective auch Möglichkeit.

Aus dieser Bestimmung erhellt nun die Art des Gegensatzes, in welchem die Aristotelische Idee zu der Platonischen sich befindet. Denn wiewohl auch die Idee bei Plato in sich wesentlich concret und bestimmt ist, so geht Aristoteles doch weiter. Insofern nämlich die Idee in sich selbst bestimmt ist, so ist das Verhältniß der Momente in ihr näher anzugeben; und diese Beziehung der Momente auf einander ist eben als Thätigkeit überhaupt aufzufassen. Uns ist geläufig, das Mangelhafte des Allgemeinen, d. h. dessen, was nur an sich ist, im Bewußtseyn zu haben. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; denn weil das Ansich ein Träges ist, so ist die Thätigkeit der Verwirklichung noch nicht daran gesetzt. Vernunft, Gesetze u. s. f. sind so abstract; aber das Vernünftige, als sich verwirklichend, erkennen wir als nothwendig: und darum halten wir nicht viel auf solche allgemeine Gesetze. Der Platonische Standpunkt ist nun im Allgemeinen: das Wesen mehr als das Objective, das Gute, den Zweck, das Allgemeine überhaupt auszudrücken, dem aber das Princip der lebendigen Subjectivität, als das Moment der Wirklichkeit, zu fehlen, oder wenigstens in den Hintergrund zu

stehen zu kommen scheint. Und in der That ist dieß negative Princip auch nicht so unmittelbar bei Plato ausgedrückt, aber wesentlich ist es darin enthalten, daß er das Absolute als die Einheit Entgegengesetzter bestimmt; denn diese Einheit ist wesentlich negative Einheit dieser Entgegengesetzten, die ihr Andersseyn, ihre Entgegensetzung aufhebt, und sie in sich zurückführt. Bei Aristoteles ist aber als Energie ausdrücklich bestimmt eben diese Negativität, diese thätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichseyn, zu entzweien, die Einheit aufzuheben, und die Entzweiung zu setzen; denn, wie Aristoteles (Metaph. VII, 13) sagt, „die Entelechie trennt." Die Platonische Idee ist dagegen mehr dasjenige Aufheben der Entgegengesetzten, wo Eins der Entgegengesetzten selbst die Einheit ist. Während also bei Plato das affirmative Princip, die Idee, als nur abstract mit sich selbst identisch, das Ueberwiegende ist: so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben worden. Dieß Princip der Individuation, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besondern Subjectivität, sondern der reinen Subjectivität, ist Aristoteles eigenthümlich. Aristoteles macht also auch das Gute als den allgemeinen Zweck zur substantiellen Grundlage, und hält ihn im Gegensatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten fest. Das Werden des Heraklit ist eine richtige, wesentliche Bestimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit der Allgemeinheit. Der Strom verändert sich immer; aber er ist auch perennirend, und ist noch mehr eine allgemeine Existenz. Woraus denn sogleich sichtbar ist, daß Aristoteles (Metaph. IV, 3—6) vorzüglich gegen Heraklit und Andere streitet, wenn er sagt, daß Seyn und Nichtseyn nicht dasselbe sey (s. Th. I, S. 305): und damit den berühmten Satz des Widerspruchs begründet, daß ein Mensch nicht zugleich ein Schiff sey. Es erhellt sogleich, daß Aristoteles nicht das reine Seyn oder Nichtseyn versteht, diese Abstraction, die wesentlich nur das Uebergehen des

Einen in das Andere ist; sondern unter dem, was ist, versteht er wesentlich die Substanz, die Idee, die Vernunft, aber zugleich als bewegenden Zweck. Wie er nun gegen das Princip der bloßen Veränderung das Allgemeine festhält, so macht er im Gegentheil gegen die Zahlen der Pythagoreer und die Platonischen Ideen stets die Thätigkeit geltend. Wie weitläufig und oft Aristoteles aber auch gegen Beides polemisirt, so laufen die Einwände doch alle auf die schon Th. I, S. 233 angeführte Bemerkung hinaus: Die Thätigkeit sey nicht in diesen Principien zu finden; daß die wirklichen Dinge an den Ideen Theil haben, sey ein leeres Gerede und poetische Metaphern. Die Ideen als abstract allgemeine Bestimmtheiten seyen nur der Zahl nach ebenso viel, als die Dinge, darum aber noch nicht als deren Ursachen nachgewiesen. Es enthalte ferner Widersprüche, selbstständige Gattungen anzunehmen, weil dann im Sokrates z. B. mehrere Ideen zusammen wären: Mensch, zweifüßig, Thier (Metaph. 1, 7 und 9). Die Thätigkeit bei Aristoteles ist also zwar auch Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzte, sich selbst gleich bleibende Veränderung: mithin ein Bestimmen, welches Sichselbstbestimmen, und daher der sich realisirende allgemeine Zweck ist; in der bloßen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Dieß ist die Hauptbestimmung, auf die es bei Aristoteles ankommt.

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Momente der Thätigkeit und der Möglichkeit nicht in Eins, sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Energie zur Möglichkeit, der Form zur Materie, und die Bewegung dieses Gegensatzes giebt die unterschiedenen Weisen der Substanz. Hier geht Aristoteles nun die Substanzen durch; und sie erscheinen bei ihm als eine Reihe verschiedener Arten von Substanzen, die er mehr nur nach einander betrachtet, als daß er sie in ein System zusammengebracht hätte. Die Hauptbestimmungen sind folgende drei Momente.

a. **Die sinnliche empfindbare Substanz ist diejenige, welche eine Materie hat, von der die wirksame Form noch unterschieden ist. Diese Substanz ist somit endlich; denn die Trennung** und Aeußerlichkeit von Form und Materie gegen einander macht eben die Natur des Endlichen überhaupt aus. Die sinnliche Substanz, sagt Aristoteles (Metaph. XII, 2), habe die Veränderung an ihr, aber so, daß sie in das Entgegengesetzte übergeht; die Gegensätze verschwinden in einander, das Dritte außer diesen Entgegengesetzten, was sich erhält, das Dauernde in dieser Veränderung sey die Materie. Die Haupt-Kategorien der Veränderung, die Aristoteles nennt, sind nun die vier Unterschiede: nach dem Was (*κατὰ τὸ τί*), oder nach der Qualität (*ποιόν*), oder nach der Quantität (*ποσόν*), oder nach dem Wo (*ποῦ*). Die erste Veränderung sey Entstehung und Untergang des einfachen, bestimmten Wesens (*κατὰ τόδε*): die zweite Veränderung sey die der weitern Eigenschaften (*κατὰ τὸ πάθος*); die dritte, Vermehrung und Verminderung; die vierte, Bewegung. Die Materie sey die todte Grundlage, an der die Veränderungen vorgehen, welche die Materie leidet. „Die Veränderung selbst ist aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in das der Wirklichkeit nach Seyende; das mögliche Weiße verändert sich ins wirkliche Weiße. So daß die Dinge nicht aus dem Nichts nach Zufall entstehen; sondern Alles entsteht aus einem Seyenden, das aber nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach ist." Das Mögliche heißt also selbst das allgemein in sich Seyende, welches diese Bestimmungen herbeibringt, ohne eine aus der andern aufzuzeigen. Die Materie sey die einfache Möglichkeit, die aber selber entgegengesetzt sey; so daß Etwas in der Wirklichkeit nur das werde, was seine Materie auch der Möglichkeit nach war. Es sind also die drei Momente gesetzt: die Materie, als das allgemeine, gegen das Entgegengesetzte gleichgültige Substrat der Veränderung (*ἐξ οὗ*); die entgegengesetzten Bestimmtheiten der Form, die gegen einander negativ sind, als Aufzuhebendes und zu Setzendes (*τι* und *εἴς τι*); das erste Bewegende (*ὑφ' οὗ*), die reine Thätigkeit

(Metaph. VII, 7; IX, 8; XII, 3).[1] Aber die Thätigkeit ist die Einheit der Form und der Materie; wie diese Beide an jener sind, erläutert Aristoteles indessen nicht weiter. So erscheint an der sinnlichen Substanz die Verschiedenheit der Momente, jedoch noch nicht ihre Rückkehr in sich; aber die Thätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte, also schon auch das, was werden soll, in sich enthält.

b. Eine höhere Art der Substanz ist, nach Aristoteles (Metaph. IX, 2; VII, 7; XII,3) eben die, wo die Thätigkeit hereinkommt, die das schon enthält, was werden soll. Das ist der an und für sich bestimmte Verstand, dessen Inhalt der Zweck ist, den er durch seine Thätigkeit verwirklicht, ohne sich, wie die sinnliche Gestalt, nur zu verändern. Denn die Seele ist wesentlich Entelechie, ein allgemeines Bestimmen, das sich setzt: nicht nur formelle Thätigkeit, deren Inhalt sonst woher kommt. Sondern indem das Thätige seinen Inhalt in die Wirklichkeit setzt, bleibt dieser derselbe; es ist aber noch eine von der Materie verschiedene Thätigkeit vorhanden, wenn gleich die Substanz und die Thätigkeit verbunden sind. So haben wir auch hier noch eine Materie, deren der Verstand als einer Voraussetzung bedarf. Die beiden Extreme sind die Materie als Möglichkeit, und der Gedanke als Wirksamkeit: jene das passive Allgemeine, dieser das thätige Allgemeine; bei der sinnlichen Substanz ist das Thätige dagegen noch ganz von der Materie verschieden. In jene beiden Momente selbst fällt die Veränderung nicht; denn sie sind das ansichseyende Allgemeine in entgegengesetzter Form.

c. Der höchste Punkt ist aber vielmehr der, wo Möglichkeit, Thätigkeit und Entelechie vereint sind: die absolute Substanz,

[1] Nicht nur die aufzuhebende Form, sondern auch die Materie nennt Aristoteles τι, weil in der That die aufzuhebende Form der zu setzenden nur als Material gilt: so daß er an der ersten Stelle die drei Momente ἔκ τινος, τι, ὑπό τινος; an der letzten τι, εἴς τι, ὑπό τινος nennt.

Anm. d. Herausgebers.

die Aristoteles (Metaph. XII, 6—7; IX, 8) im Allgemeinen so bestimmt, daß sie das Anundfürsichseyende (ἀΐδιον), Unbewegte ist, das aber zugleich bewegend, und deren Wesen reine Thätigkeit ist, ohne Materie zu haben. Denn die Materie als solche ist das Passive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht schlechthin Eins mit der reinen Thätigkeit dieser Substanz ist. Hier sehen wir freilich, wie auch sonst, die Weise, ein Prädicat nur zu verneinen, ohne zu sagen, was seine Wahrheit ist; die Materie ist aber eben nur jenes Moment des unbewegten Wesens. Wenn es in neuern Zeiten neu geschienen hat, das absolute Wesen als reine Thätigkeit zu bestimmen, so sehen wir dieß aus Unwissenheit des Aristotelischen Begriffs geschehen. Die Scholastiker aber haben dieß schon mit Recht für die Definition Gottes angesehen, da sie Gott als actus purus bezeichneten; und einen höheren Idealismus giebt es nicht. Wir können dieß auch so ausdrücken: Gott ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit ungetrennt hat; an ihr ist die Möglichkeit nicht von der Form unterschieden, indem sie ihre Inhaltsbestimmungen aus sich selbst producirt. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Plato, und polemisirt aus diesem Grunde gegen die Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, wenn dieß als ruhend, nicht als identisch mit der Wirksamkeit bestimmt werde, keine Bewegung sey. Die ruhenden Ideen und Zahlen Plato's bringen daher nichts zur Wirklichkeit: wohl aber das Absolute des Aristoteles, das in seiner Ruhe zugleich absolute Thätigkeit ist.

Näher sagt Aristoteles (Metaph. XII, 6) hierüber: „Es kann seyn, daß das, was Möglichkeit hat, nicht wirklich ist; es hilft also nichts, die Substanzen ewig zu machen, wie die Ideenlehrer, wenn nicht ein Princip, das verändern kann, darin ist. Und auch dieses genügt nicht, wenn es nicht thätig ist, weil dann keine Veränderung ist. Ja selbst wenn es thätig wäre, seine Substanz aber nur eine Möglichkeit wäre, so gäbe es keine ewige Bewegung; denn das, was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht seyn. Es muß also ein Princip geben, dessen Substanz als Thätigkeit gefaßt

werden muß." So ist beim Geist die Energie die Substanz selber. „Es scheint hier aber ein Zweifel zu entstehen. Denn alles Thätige scheint möglich zu seyn, aber nicht alles Mögliche zu energiren; so daß die Möglichkeit das Erste zu seyn scheint," denn sie ist das Allgemeine. „Aber wenn es so wäre, so würde Nichts der Seyenden seyn; denn es ist möglich, daß es zwar seyn könnte, aber noch nicht wäre. Aber die Energie ist das Höhere, als die Möglichkeit. Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen wollen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos oder die Nacht" (die Materie) „war, oder, wie die Physiker, daß Alles zumal. Wie könnte nämlich dieß Erste verändert werden, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre? Denn die Materie bewegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leucipp und Plato behaupten daher, die Bewegung sey immer; aber sie sagen nicht, warum." — Die reine Thätigkeit ist, nach Aristoteles (Metaph. IX, 8), vor der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach. Die Zeit ist nämlich ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das absolute erste Wesen ist, wie Aristoteles am Ende des sechsten Kapitels des zwölften Buchs sagt, „das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt." Bei jener Voraussetzung eines Chaos u. s. f. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, also eine Voraussetzung hat; das Chaos ist aber nur die leere Möglichkeit.

Als das wahrhafte Wesen ist zu setzen, was sich in sich selbst, also, fährt Aristoteles (Metaph. XII, 7) fort, „im Kreise bewegt; und dieß ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die That." Aus der Bestimmung des absoluten Wesens, als thätigen, das in die Wirklichkeit treten macht, folgt, daß es auf gegenständliche Weise in der sichtbaren Natur existirt. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dieß absolute Wesen „der ewige Himmel;" die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind also die denkende Vernunft und der ewige Himmel. Der Himmel sey aber bewegt: er sey aber auch ein Bewegendes.

Da das Kuglichte so Bewegendes und Bewegtes sey, so sey eine Mitte, welche bewege, aber das *Unbewegte* sey, und selbst zugleich ewig, und eine Substanz und die Energie.[1] Diese große Bestimmung bei Aristoteles, als der Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, ist mit neuern Bestimmungen gleichlautend; das Unbewegte, was bewegt, ist die sichselbstgleichbleibende Idee, die, indem sie bewegt, in der Beziehung auf sich selbst bleibt. Er erläutert dieß folgendermaßen: „Ihr Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; es ist aber selbst unbewegt, und das Ursprüngliche von Beiden ist dasselbe." Das ist der Zweck, dessen Inhalt das Begehren und Denken selbst ist; ein solcher Zweck heißt das Schöne oder Gute. „Denn was begehrt wird, ist das, was als schön *erscheint*" (gefällt); „dessen Erstes" (oder Zweck), „was mit dem Willen gewollt wird, ist, was schön ist. Wir begehren es aber, mehr weil es so erscheint, als daß es so erscheint, weil wir es begehren." Denn dann wäre es schlechthin durch die Thätigkeit gesetzt; es ist aber selbstständig als gegenständliches Wesen gesetzt, durch welches unser Begehren erst erweckt wird. „Das wahre Princip ist hierin

[1] Da diese Hegel'sche Erklärung der berühmten Aristotelischen Stelle so viele Autoritäten für sich hat, so durfte der Herausgeber hier nicht, wie sonst häufig in diesen Vorlesungen, der Richtschnur des Vereins, Unrichtigkeiten stillschweigend zu verändern, treu bleiben. Es ist indessen klar, daß Aristoteles von drei Substanzen spricht: einer sublunarischen Welt, welche der Himmel bewegt; dem Himmel, als der Mitte, welche zugleich bewegend und bewegt ist; und Gott, dem *unbewegten Beweger*. Man muß die Stelle also nach Alexander von Aphrodisias (Schol. in Arist. ed. Brandis, p. 804, b), dem Cardinal Bessarion (Aristoteles lat. ed. Bekk. p. 525, b) und Andern so interpungiren: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ* (sc. *ὁ οὐρανός*)· *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον τοίνυν, ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ.* Die Uebersetzung wäre hiernach folgende: Außer dem unaufhörlich bewegten Himmel „ist auch Etwas, das er bewegt. Da aber das zugleich Bewegte und Bewegende nun auch eine Mitte ist, so giebt es auch ein unbewegtes Bewegendes." (Vergl. Michelet: Examen critique etc. p. 192; Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, November 1841, No. 84, S. 668—669.)
Anm. d. Herausgebers.

aber das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt. Intelligibel aber" (man traut kaum seinen Augen) „ist das andere Coelement (συστοιχία) [1] an und für sich selbst," nämlich der als gegenständlich gesetzte, an und für sich seyende Gedanke; „und dieses andern Elements Substanz ist die erste; die erste Substanz aber ist die einfache, die reine Thätigkeit ist. Das Schöne und das Beste ist eben Solches; und das Erste ist immer das absolut oder möglichst Beste. Daß aber das Umweßwillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff. Was bewegt wird, kann sich auch anders verhalten. Die Bewegung (φορά) ist die erste Veränderung; die erste Bewegung ist wieder die Kreisbewegung, diese aber wird von Jenem bewegt." Nach Aristoteles ist also der Begriff, principium cognoscendi, auch das Bewegende, principium essendi; er spricht es als Gott aus, und zeigt dessen Beziehung auf das einzelne Bewußtseyn. „Die erste Ursache ist nothwendig. Nothwendig wird aber auf dreierlei Weise gesagt: erstens das Gewaltsame, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν) ist; das Zweite, ohne welches das Gute nicht ist; drittens was nicht auf eine andere Weise seyn kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Princip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehangen, und die ganze Natur," — das sichtbare Ewige, und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig. „Uns aber," als Einzelnen, „ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, welcher der vortrefflichste ist, darin vergönnt. Denn Jenes ist immer so; uns aber ist es unmöglich. Weil nun dessen Thätigkeit selbst auch Genuß ist, so ist deßwegen Wachen, Empfinden und Denken das Genußreichste: Hoffnungen aber und Erinnerungen erst Genuß um dieser willen. Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist;" der Gedanke ist für sich selbst absoluter Endzweck. Den Un-

[1] συστοιχία ist ein gutes Wort, und könnte auch ein Element bedeuten, das sich selbst sein eigenes Element ist und sich nur durch sich selbst bestimmt.

terschied und Gegensatz in der Thätigkeit und das Aufheben desselben drückt Aristoteles so aus: „Der Gedanke denkt aber sich selbst durch Annahme (μετάληψιν) des Gedachten; er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt: so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist." Der Gedanke, indem er das Unbewegte ist, welches bewegt, hat einen Gegenstand, der aber in Activität umschlägt, indem sein Inhalt selbst ein Gedachtes, d. h. selbst ein Product des Denkens, also ganz identisch mit der Thätigkeit des Denkens ist. Das Gedachte wird erst erzeugt in der Thätigkeit des Denkens, die damit ein Abscheiden des Gedankens, als eines Gegenstandes, ist. Hier im Denken ist also das, welches bewegt wird, und das, welches bewegt, dasselbe: indem die Substanz des Gedachten das Denken ist, ist dieses Gedachte die absolute Ursache, die, selbst unbewegt, mit dem Gedanken, der von ihr bewegt wird, identisch ist; die Trennung und die Beziehung ist ein und dasselbe. Das Haupt-Moment in der Aristotelischen Philosophie ist so dieß, daß die Energie des Denkens und das objective Gedachte Eins ist; „denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke. Sein Besitz ist Eins mit seiner Wirksamkeit (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); so daß dieses" Ganze des Wirkens, wodurch er sich selbst denkt, „mehr göttlich ist, als dasjenige, was die denkende Vernunft Göttliches zu haben meint," — den Inhalt des Gedankens. Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens; die Thätigkeit des Aufnehmens bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint. „Die Speculation (ἡ θεωρία) ist so das Erfreulichste und Beste. Wenn nun Gott immer so wohl daran ist, als wir zuweilen" (in denen dieß ewige Denken, das Gott selber ist, nur als einzelner Zustand vorkommt), „so ist er bewundernswürdig: wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger. So ist er aber daran. Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden; denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben. Er aber ist die Wirksamkeit; die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges Leben. Wir sagen daher, daß

Gott ein ewiges und das beste Leben sey.“ Aus dieser Substanz schließt Aristoteles ferner die Größe aus.

Wenn wir in unserer Sprache das Absolute, Wahrhafte als die Einheit der Subjectivität und Objectivität bezeichnen, das darum weder das Eine noch das Andere, wie sowohl das Eine als das Andere ist: so hat sich Aristoteles in diesen noch heutigen Tages tiefsten speculativen Formen ebenso auch herumgearbeitet, und sie in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. So ist bei Aristoteles auch nicht eine trockene Identität des abstracten Verstandes gemeint, sondern er unterscheidet Subjectives und Objectives ebenso streng und fest. Solche todte Identität ist nicht das Ehrwürdigste, Gott; sondern dieß ist ihm die Energie. Einheit ist also ein schlechter, unphilosophischer Ausdruck, und die wahre Philosophie nicht das Identitätssystem: sondern ihr Princip eine Einheit, welche Thätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so im Unterscheiden zugleich identisch mit sich ist. Wenn Aristoteles die stroherne Verstandes-Identität oder die Erfahrung zum Princip gemacht hätte, so wäre er niemals zu solcher speculativen Idee gekommen, die Einzelnheit und Thätigkeit höher, als die allgemeine Möglichkeit zu setzen. Der Gedanke, als das Gedachte, ist nichts Anderes als die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater; jedoch dieß Erste, Unbewegte, als von der Thätigkeit unterschieden, ist doch als Absolutes die Thätigkeit selbst, und ist erst durch diese in Wahrheit gesetzt. In der Lehre von der Seele wird Aristoteles wieder auf dieß speculative Denken zurückkommen; es ist dem Aristoteles aber wieder ein Gegenstand, wie die anderen, eine Art von Zustand, den er von den übrigen Zuständen der Seele, die er empirisch aufnimmt, wie Schlaf, Müdigkeit, separirt. Er sagt nicht, es sey allein die Wahrheit, Alles sey Gedanke: sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Wir dagegen sagen: Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, *sey*, die Wahrheit sey; daß der Gedanke *alle* Wahrheit sey, wenn wir auch in der Vorstellung Empfindung u. s. w. als Wirkliches neben dem Denken an-

treffen. Drückt sich also auch Aristoteles nicht so aus, wie jetzt die Philosophie spricht, so liegt doch durchaus dieselbe Ansicht zu Grunde; er spricht nicht von einer besondern Natur der Vernunft, sondern von der allgemeinen Vernunft. Eben dieß ist die speculative Philosophie des Aristoteles, alle Gegenstände denkend zu betrachten und in Gedanken zu verwandeln; so daß, indem sie als Gedanken sind, sie in ihrer Wahrheit sind. Das heißt aber nicht, daß die Gegenstände der Natur darum selbst denkend seyen; sondern wie sie subjectiv von mir gedacht sind, so ist dann mein Gedanke auch der Begriff der Sache, der also ihre anundfürsichseyende Substanz ausmacht. In der Natur existirt der Begriff aber nicht für sich selbst als Gedanke in dieser Freiheit, sondern hat Fleisch und Blut, und ist durch Aeußerlichkeit verkümmert; dieß Fleisch und Blut hat jedoch eine Seele, und diese ist sein Begriff. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit, wonach sie die „Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande" ist, findet sich noch gar nicht in der Vorstellung enthalten; denn wenn ich mir ein Haus, einen Balken u. s. f. vorstelle, so bin ich noch gar nicht dieser Inhalt, sondern ganz etwas Anderes, also mit dem Gegenstande meiner Vorstellung noch gar nicht in Uebereinstimmung. Nur im Denken ist wahrhafte Uebereinstimmung des Objectiven und Subjectiven vorhanden; das bin Ich. Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen, wenn es auch immer selbst nur die Form hat, daß er von Vorstellungen anfängt.

Hier löst Aristoteles (Metaph. XII, 9) nun noch viele Zweifel, ob z. B. der Gedanke zusammengesetzt, ob die Wissenschaft die Sache selbst sey. „Es entstehen noch einige Zweifel wegen des Gedankens (νοῦς), der unter Allem das Göttlichste zu seyn scheint; es hat aber einige Schwierigkeiten, sich vorzustellen, in welchen Zuständen (πῶς δ' ἔχων) er dieß sey. Wenn er nichts denkt, sondern sich verhält, wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher? Wenn er aber denkt, ihn aber ein Anderes dabei be-

herrschte (*ἄλλο κύριον*): so wäre das, was seine Substanz ist, nicht das Denken (*νόησις*), sondern ein Vermögen;" er wäre nicht in ewiger Thätigkeit. „So wäre er nicht die beste Substanz; denn wegen des" (thätigen) „Denkens (*τοῦ νοεῖν*) ist ihm seine Würde. Ob nun ferner der Gedanke, oder das Denken seine Substanz ist, was denkt er? Sich selbst, oder ein Anderes? Und wenn ein Anderes, immer Dasselbe oder Verschiedenes? Macht es nun aber nicht einen Unterschied, das Schöne zu denken oder das Zufällige? — Erstens nun, wenn der Gedanke nicht Denken, sondern nur Vermögen ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll seyn;" denn jede Kraft nutzt sich ab. „Alsdann wäre ein Anderes vortrefflicher, als der Gedanke, das Gedachte (*νοούμενον*); und das Denken und der Gedanke (*τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις*) befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt. Da dieses zu fliehen ist (wie denn Einiges nicht zu sehen, besser ist, als es zu sehen), so wäre das Denken nicht das Beste. Der Gedanke ist also dieß, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste ist; und er ist das Denken, welches Denken des Denkens ist. Denn Verstehen und Empfindung und Meinung und Ueberlegung scheinen immer eines Andern zu seyn, ihrer selbst nur im Vorbeigehen. Ferner wenn das Denken und das Gedachtwerden verschieden sind, in Bezug auf welches von Beiden kommt dem Gedanken das Gute zu? Denn der Begriff[1] des Denkens und der des Gedachten ist nicht dasselbe. Oder ist bei einigen Dingen die Wissenschaft die Sache selbst? Im Praktischen ist die Sache die immaterielle Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (*ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*), im Theoretischen der Grund und das Denken. Da also das Gedachte und der Gedanke nicht verschieden sind, so sind diese Gegensätze, sofern sie keine Materie haben, das-

[1] Das Wort *τὸ εἶναι*, mit dem Dativ verbunden (*τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ*), drückt jedesmal den Begriff aus, während es in Verbindung mit dem Accusativ die concrete Existenz bezeichnet. (Trendelenburg: Comment. in Arist. De anima, III, 4, p. 473.)

Anm. d. Herausgebers.

selbe; und es ist nur Ein Gedanke des Gedachten." Die Vernunft, die sich selbst denkt, ist der absolute Endzweck oder das Gute; denn sie ist nur um ihrer selbst willen. „Noch ist ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zusammengesetztes sey; denn es möchte sich in den Theilen des Ganzen verändern. Das Gute ist aber nicht in diesem oder jenem Theil, sondern es ist das Beste im Universum, als ein Anderes von ihm. So verhält sich ewig das Denken seiner selbst."

Indem diese speculative Idee, welche das Beste und Freieste ist, nun aber auch in der Natur, nicht bloß in der denkenden Vernunft zu sehen ist: so geht Aristoteles (Metaph. XII, 8) hierbei zum sichtbaren Gott über, welcher der Himmel ist. Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum; und so bricht im Universum Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erscheinend, oder als bewegend auf; und erst in die Erscheinung fällt der Unterschied zwischen Ursache der Bewegung und Bewegtem. „Das Princip und die erste Ursache des Seyenden ist selbst unbewegt, bewirkt aber die erste ewige und Eine Bewegung;" das ist der Himmel der Fixsterne. „Wir sehen außer der einfachen Umwälzung des Ganzen, die von der ersten unbewegten Substanz hervorgebracht wird, noch andere ewige Bewegungen, die der Planeten." Auf das Nähere hiervon können wir uns aber nicht einlassen.

Ueber die Organisation des Universums im Allgemeinen sagt Aristoteles (Metaph. XII, 10): „Es ist zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste an ihr habe; ob als etwas Abgesondertes und an und für sich selbst, oder als eine Ordnung, oder auf beide Weisen, wie eine Armee. Denn in der Ordnung sowohl besteht das Gute, als es der Feldherr ist: und zwar ist dieser es in höherem Grade, da er nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn ist. Alles nun ist auf eine gewisse Weise, aber nicht auf gleiche Weise, zusammengeordnet: das Schwimmende, und Fliegende und die Pflanzen; und sie sind nicht so, daß Keines eine Beziehung zu dem

Andern hätte, sondern sie stehen in Verhältniß zu einander. Denn Alles ist zu **Einem** zusammengeordnet, wie es in einem Hause den Freien am wenigsten gestattet ist, was es sey, zu thun, sondern Alles oder das Meiste, was sie thun, geordnet ist: den Sklaven und Thieren hingegen Weniges, was ins Allgemeine geht, sondern Vieles, wie es kommt. Denn das Princip eines Jeden ist seine Natur. Ebenso ist nothwendig, daß Alles in den **Unterschied**" (ins Gericht) „komme; aber Einiges ist so beschaffen, daß mit demselben Alles in Gemeinschaft zum Ganzen ist." Aristoteles widerlegt dann noch einige andere Gedanken, z. B. die Verlegenheiten, worin die gerathen, welche Alles aus Entgegengesetzten entstehen lassen, und bestätigt dagegen die **Einheit** des Princips durch die Anführung des Homerischen Verses (Iliad. II, 204):

Nimmer Gedeih'n bringt Vielherrschaft; nur Einer sey Herrscher.

2. Die Natur-Philosophie.

Von den **besondern Wissenschaften**, die Aristoteles behandelt hat, ist die **Physik** in einer ganzen Reihe von physicalischen **Werken** enthalten, die eine ziemlich vollständige Ordnung dessen bilden, was den ganzen Umfang der Natur-Philosophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erstes Werk ist seine **Physische Lehre oder von den Principien** (*φυσικὴ ἀκρόασις ἢ περὶ ἀρχῶν*) in acht Büchern. Er handelt darin die Lehre vom Begriff der **Natur** überhaupt, von der **Bewegung**, und von **Raum** und **Zeit** ab, wie es sich gehört. Die erste Erscheinung der absoluten Substanz ist die Bewegung, und ihre Momente sind Raum und Zeit; dieser Begriff ihrer Erscheinung ist das Allgemeine, das erst in der körperlichen Welt, zum Princip der Vereinzelung übergehend, sich realisirt. Aristoteles' Physik ist, was für die jetzigen Physiker eigentlich die Metaphysik der Natur wäre; denn unsere Physiker sagen nur, was sie gesehen, welche delicate und vortreffliche Instrumente sie gemacht, — nicht, daß sie was **gedacht** haben. Auf dieses erste

Werk des Aristoteles folgen seine Bücher Vom Himmel, welche von der Natur des Körpers überhaupt, und den ersten realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt, so wie von der allgemeinen abstracten Beziehung des Körperlichen aufeinander durch mechanische Schwere und Leichtigkeit, was wir Attraction nennen würden, endlich von der Bestimmung der abstracten reellen Körper oder Elemente handeln. Dann folgen die Bücher Von der Entstehung und dem Untergange, dem physicalischen Processe der Veränderung, während vorher der ideelle Proceß der Bewegung betrachtet wurde. Außer den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Processe als solchem gesetzt sind: Wärme, Kälte u. s. f. Jene Elemente sind die reale, bestehende Seite: diese Bestimmungen die Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung sind. Daran schließt sich die Meteorologie; sie stellt den allgemeinen physicalischen Proceß in seinen realsten Formen dar. Hier kommen dann particulare Bestimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Thau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben u. s. f. vor. Ueber einige Materien, z. B. die Farben, schrieb Aristoteles eigene Schriften. Es wird nichts vergessen; jedoch wird die Darstellung mehr empirisch. Das Buch Von der Welt, was den Schluß macht, soll unächt seyn: eine abgesonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Theil das Allgemeine der Dinge enthält, was sich schon in dem Andern findet, und die daher diesem Cyklus nicht angehört. — Darauf geht Aristoteles zur organischen Natur über; und hier enthalten seine Werke nicht nur eine Naturgeschichte, sondern auch eine Physiologie und Anatomie. Zur Anatomie gehören seine Werke Ueber das Gehen der Thiere, Ueber die Theile der Thiere. Ueber Physiologisches spricht er in den Schriften: Von der Geburt der Thiere, Ueber gemeinschaftliche Bewegung der Thiere: kommt dann auf den Unterschied Von Jugend und Alter, Von Schlaf und

Wachen: spricht Ueber das Athmen, Ueber den Traum, Ueber die Kürze und Länge des Lebens u. s. f.; was er Alles Theils empirischer, Theils mehr speculativ behandelt. Endlich folgt die Thiergeschichte, nicht aber nur als Naturgeschichte überhaupt, sondern auch als Allgemeines des Thiers, — eine Art physiologisch-anatomischer Anatomie, wenn man will. Auch eine botanische Schrift Ueber die Pflanzen (περὶ φυτῶν) wird ihm zugeschrieben. So sehen wir hier die Natur-Philosophie in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Was diesen Plan im Allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, daß dieß nicht die nothwendige Ordnung ist, in welcher die Natur-Philosophie oder Physik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt, die Theile der Wissenschaft aus dem Ganzen herzuleiten; so daß auch das nicht Speculative doch diesen Zusammenhang als äußere Ordnung beibehalte. Dieß ist schlechthin der Ordnung in unsern physischen Lehrbüchern vorzuziehen, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist; — was freilich dieser Weise der Naturbetrachtung gemäßer ist, welche die sinnliche Erscheinung der Natur ganz ohne Begriff und Vernunft auffaßt. Früher enthielt die Physik noch etwas von Metaphysik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurecht kommen zu können, hat die Physiker bestimmt, sie, soviel es seyn kann, entfernt zu halten, und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur, in die Hand und vor's Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entrathen; allein durch eine Art stillschweigender Uebereinkunft lassen sie gewisse Begriffe, wie das Bestehen aus Theilen, Kräfte u. s. w., gelten, und bedienen sich derselben, ohne im Geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und in Wie sie Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebenso wenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Er-

scheinung aus. Aristoteles und die Aelteren überhaupt verstehen dagegen unter Physik das Begreifen der Natur, — das Allgemeine; und darum heißt sie bei Aristoteles zugleich Lehre von den Principien. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Princips, und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Speculativen aufhebt. Doch wenn auch einerseits das Physicalische des Aristoteles vornehmlich philosophisch, nicht experimental ist, so ist er doch in seiner Physik gleichsam empirisch verfahren. Wie also schon vom Allgemeinen der Aristotelischen Philosophie erinnert wurde, daß die verschiedenen Theile in eine Reihe für sich bestimmter Begriffe auseinanderfallen: so ist es auch hier der Fall, und es kann deßwegen nur von Einigem Rechenschaft gegeben werden. Einiges ist nicht so allgemein, daß es das Andere umfaßte; denn Jedes ist für sich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr so unter die Herrschaft des Begriffs: sondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächsten Ursachen, wie wir dieß in unserer Physik haben.

In Rücksicht des allgemeinen Begriffs der Natur muß man sagen, daß dieselbe bei Aristoteles auf die höchste, wahrhafteste Weise dargestellt ist. In der Idee der Natur kommt es nämlich nach Aristoteles (Phys. II, 8) wesentlich auf zwei Bestimmungen an: den Begriff des Zwecks, und den Begriff der Nothwendigkeit. Aristoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde; und das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen Nothwendigkeit (causae efficientes), und Zweckmäßigkeit (causae finales). Die erste Betrachtungsweise ist die nach äußerlicher Nothwendigkeit, was dasselbe ist als Zufall: daß allgemein das Natürliche so aufgenommen werde, daß es von Außen durch die natürlichen Ursachen bestimmt ist. Die andere Betrachtung ist die teleologische; aber Zweckmäßigkeit ist entweder innere oder äußere, und in neuerer Bildung hat zunächst die letztere lange die Oberhand behalten. So wirft sich die Betrachtung zwischen jenen

beiden Weisen hin und her, sucht äußerliche Ursachen, und schlägt sich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen setzt. Diese Bestimmungen sind dem Aristoteles bekannt gewesen, und er untersucht sie wesentlich, wie es sich damit verhalte. Des Aristoteles Begriff von der Natur ist aber vortrefflicher, als der gegenwärtige; denn die Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks, als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst. So hat er die Natur als Leben aufgefaßt, d. h. als ein Solches, das Zweck in sich und Einheit mit sich selbst ist, nicht in Anderes übergeht, sondern durch dieß Princip der Thätigkeit die Veränderungen seinem eigenthümlichen Inhalt gemäß bestimmt, und damit sich darin erhält. Aristoteles hat dabei die innere immanente Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Nothwendige als eine äußere Bedingung betrachtet. Einerseits bestimmt also Aristoteles die Natur als die Zweckursache, welche von dem, was Glück und Zufall ist, zu unterscheiden sey: wodurch sie dem Nothwendigen, das sie auch an ihr hat, gegenüber erscheint; und dann, wie das Nothwendige sich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Nothwendigkeit zuerst, und versteht das wesentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck bestimmt ist. Man hat lange so philosophisch und wahr die Natur bestimmt zu haben geglaubt, sie auf die Nothwendigkeit einzuschränken. Der Naturansicht wird aber ein Fleck genommen, indem sie durch das Zweckmäßige erhaben über das Gemeine erscheint. Die zwei Momente, die wir an der Substanz betrachtet haben, die thätige Form und die Materie, entsprechen diesen beiden Bestimmungen.

Den Begriff der Zweckmäßigkeit, als das ideelle Moment an der Substanz, haben wir hier zuerst zu betrachten. Aristoteles (Phys. II, 8) fängt damit an, daß das Natürliche das sich Erhaltende ist; alle Schwierigkeit besteht darin, dieß zu verstehen. „Es entsteht zuerst die Verlegenheit, was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke zu handeln, und nach dem, was das Bessere

ist: sondern" vielmehr z. B. so sich zu verhalten, „wie Jupiter regnet, nicht damit das Getreide wachse, sondern nach der Nothwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunst erkaltet, und das erkältete Wasser fällt als Regen herunter; und es ist Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenso wenn Einem das Getreide verdirbt, so regnet es nicht darum, daß dieß verdirbt; sondern dieß ist Zufall." D. h. es hat einen Zusammenhang der Nothwendigkeit, der aber ein äußerliches Verhältniß ist; und dieß ist eben die Zufälligkeit der Ursache sowohl, als auch der Wirkung. „Wenn das nun aber so ist, was hindert uns anzunehmen," fragt Aristoteles, „daß das, was als Theile erscheint" (z. B. die Theile eines Thiers), „sich der Natur nach nicht auch so zufällig verhalten könne? Daß z. B. die vorderen Zähne scharf und zum Zerschneiden geschickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geschickt sind, kann sich auch zufälliger Weise zusammenfinden, ohne nothwendig zu jenem Zwecke geschehen zu seyn. Ebenso auch bei den übrigen Theilen, worin Zweckmäßigkeit zu seyn scheint; so daß hierbei dasjenige Lebendige, woran Alles zufälliger Weise so beschaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt, sich nun, da es einmal so ist, so erhalten hat, ob es schon ursprünglich durch Zufall nach der äußern Nothwendigkeit entstanden." Diesen Gedanken, setzt Aristoteles hinzu, habe vorzüglich Empedokles gehabt, und die erste Entstehung als eine Welt der mannigfaltigsten Ungeheuer dargestellt, z. B. Stiergestalten mit Menschen-Antlitzen, die aber alle sich nicht erhalten konnten, sondern zu Grunde gingen, weil sie nicht ursprünglich für die Erhaltung eingerichtet waren, bis das Zweckmäßige sich zusammengefunden habe: wie, ohne an die fabelhaften Mißgestalten der Alten zu denken, wir eine Menge Thiergeschlechter kennen, die ausgestorben sind, weil sie sich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck Hervorgehen (ein gedankenloses Entwickeln) in der jetzigen Natur-Philosophie. Dieß ist eine Vorstellung, auf welche eine Natur-Philosophie leicht kommen kann, daß die ersten

Productionen der Natur gleichsam Versuche sind, von denen die nicht bleiben konnten, die sich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur aber ist, als Entelechie, das, was sich selbst hervorbringt. Aristoteles erwiedert daher: „Es ist unmöglich, diese Vorstellung zu haben. Denn was nach der Natur geschieht, das geschieht immer oder doch wenigstens meist" (die äußere Allgemeinheit, als constante Wiederkehr des Verschwundenen); „so aber nichts, was durch Glück und Zufall sich ereignet. Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) ist, zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende: so daß, wie Etwas gemacht wird, dieß seine Natur ist, und wie Jedes Natur ist, so wird es gemacht; es ist also um dessen willen." Das heißt eben die Natur, daß, wie Etwas wird, es so schon im Anfange vorhanden war: diese innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit, die sich realisirt; so daß Ursache und Wirkung identisch sind, indem alle einzelnen Glieder auf diese Einheit des Zwecks bezogen sind. „Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn von Natur ist das, was ein Princip in sich hat, vermittelst dessen es in continuirlicher Bewegung zu seinem Zweck gelangt." In diesem Ausdruck des Aristoteles liegt nun der ganze wahrhafte, tiefe Begriff des Lebendigen, das als Selbstzweck in sich betrachtet werden muß: ein Sichselbstgleiches, das sich von sich abstößt, und in seiner Aeußerung mit seinem Begriffe identisch bleibt, — also die sich selbst bewirkende Idee. Blätter, Blüthen, Wurzeln bringen so die Pflanze hervor, gehen auf sie zurück; und das, was sie bewirken, ist schon vorher vorhanden, der Same, aus dem sie auch entstanden sind. Das chemische Product scheint dagegen nicht sich selbst so vorher zu haben, sondern aus Säure und Base scheint ein Drittes herauszukommen; doch auch hier ist das allgemeine Wesen dieser beiden Seiten, ihre Verwandtschaft, vorher vorhanden, aber dort als bloße Möglichkeit, wie im Producte nur als ein Ding. Die sich selbst erhaltende Thätigkeit des Lebens bringt aber diese Einheit vielmehr in allen Beziehungen hervor. Was hier

gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst behaupten, welche die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: Das werde erhalten, was so beschaffen ist, als ob es zweckmäßig sey. Denn eben Dieses ist das sich selbst hervorbringende Thun der Natur. In der neuern Betrachtungsweise des Lebens ist dieser Begriff auf doppelte Weise verloren gegangen: entweder durch eine mechanische Philosophie, die Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, Kräfte, überhaupt immer äußerliche Verhältnisse zum Grunde legte, welche zwar der Natur immanent, doch nicht aus der Natur des Körpers zu fließen scheinen, sondern ein gegebenes fremdes Anhängsel sind, wie Farbe in einer Flüssigkeit; oder die theologische Physik setzte die Gedanken eines außerweltlichen Verstandes als Ursachen. Erst in der Kantischen Philosophie ist jener Begriff, wenigstens fürs Organische, unter uns wieder erweckt, das Lebendige also als Selbstzweck beurtheilt worden. Zwar hat dieß bei Kant nur die subjective Form, die überhaupt das Wesen der Kantischen Philosophie ausmacht, als würde das Lebendige nur Behufs unseres subjectiven Raisonnirens so bestimmt; aber es liegt doch das ganz Wahrhafte darin, daß das organische Gebilde das sich Erhaltende ist. Daß die neueste Zeit das Vernünftige darüber wieder in Erinnerung gebracht hat, ist also nichts Anderes, als eine Rechtfertigung der Aristotelischen Idee.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck, den das Organische an sich selber darstellt, auch in Beziehung auf das Mittel, von dem er (Phys. II, 8) sagt: „Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen, so befindet sich in ihnen eine solche sich erhaltende Ursache, oder ein Zweck.“ Dieser Instinct des Thuns bringt nämlich ein Werk zur Erhaltung seiner, als ein Mittel, hervor, wodurch das natürliche Wesen mit sich selbst zusammengeschlossen und in sich reflectirt wird. Aristoteles bringt dann dieß hier Gesagte in Beziehung auf allgemeine Vorstellungen, die er schon früher (S. 284) festgesetzt hatte: „Da die Natur doppelt ist, einmal die Materie, das andere Mal die

Form, diese aber der Zweck, und um des Zweckes willen alles Uebrige, so ist sie die Zweckursache." Die wirksame Form hat nämlich einen Inhalt, der, als Inhalt der Möglichkeit, die Mittel enthält, welche als zweckmäßig, d. h. als durch den bestimmten Begriff gesetzte Momente, erscheinen. Mit wie viel Sprödigkeit man sich also auch in der modernen Vorstellung gegen die Idee eines immanenten Zweckes sträuben mag, so muß man doch in Thieren und Pflanzen einen solchen sich im Andern wiederherstellenden Begriff anerkennen. Weil das Thier z. B. im Wasser oder in der Luft lebt, so ist es so gebaut, daß es sich in Luft oder Wasser zu erhalten vermag, wie z. B. aus dem Wasser die Kiefern am Thiere zu verstehen sind; und umgekehrt, weil es einmal so umgebildet ist, so lebt es im Wasser. Diese Thätigkeit des Umbildens kommt also nicht zufälliger Weise an das Lebendige; sie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur insofern es der Seele des Thiers gemäß ist.

Im Vorbeigehen macht Aristoteles hier (Phys. II, 8) eine Vergleichung der Natur mit der Kunst, die auch nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht: „Einen Fehler kann die Natur begehen, wie auch die Kunst; wie der Grammatiker zuweilen falsch schreibt, der Arzt einen Arznei-Trank unrecht mischt, so erreicht auch die Natur zuweilen nicht, was sie bezweckt. Ihre Fehler sind dann die Ungeheuer und Mißgeburten, die aber nur Fehler eines Solchen sind, das zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeugung der Thiere und Pflanzen nicht sogleich ein Thier hervor, sondern zuerst der Same, an dem noch eine Corruption möglich ist." Der Same ist nämlich die Mitte, als die noch nicht befestigte, fürsichseyende, gleichgültige, freie Wirklichkeit. Bei dieser Vergleichung der Natur mit der Kunst hat man gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung, das nach Zwecken Wirken im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dieß sey, nach einem Zwecke thätig zu seyn, oder sie das an sich Allgemeine ist:

„so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Berathschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht." Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Werkzeugen an die Materie, und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit tragen wir nun auf die Natur über. „Aber auch die Kunst," sagt Aristoteles, „berathschlagt nicht. Wenn die Form eines Schiffs das eigene innere Princip des Holzes wäre, so würde es aus Natur handeln. Das Thun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wonach Einer sich selbst heilt." Durch inneren Instinct hat das Thier Scheu vor den Uebeln, nnd thut, was ihm gut ist; die Gesundheit ist also wesentlich in ihm, aber nicht als bewußter Zweck, sondern als ein sich ohne bewußtes Denken vollführender Verstand.

Wie Aristoteles im Bisherigen die äußere Zweckmäßigkeit bekämpfte, so geht eine andere ebenso richtige Bemerkung desselben (Phys. II, 9) gegen die bloß äußerliche Nothwendigkeit; und so kommen wir auf die andere Seite, wie nämlich das Nothwendige an der Natur ist. Er sagt in dieser Rücksicht: „Man stellt sich vor, das Nothwendige sey auf diese Weise in der Entstehung, wie wenn man meinte, ein Haus sey durch die Nothwendigkeit darum, weil das Schwere nach Unten, das Leichte aber nach Oben, seiner Natur nach, sich begebe; so daß also der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil sie leichter, weiter oben, und das Holz zu oberst, weil es das Leichteste ist." Aristoteles bestimmt aber das Verhältniß so: „Das Haus ist zwar nicht ohne dieß Material so geworden, aber nicht um dieses Verhältnisses willen (es sey denn, daß das Material es so erfordere), sondern um Manches zu verbergen und aufzubewahren. So verhält es sich mit Allem, was einen Zweck in sich hat; es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach nothwendig ist: aber es ist nicht um dessen willen, es sey denn, daß das Material es so erfordert, sondern eines Zweckes wegen. Das

Nothwendige ist also nur als Voraussetzung, nicht als Zweck; an der Materie ist das Nothwendige, der Zweck aber liegt im Grunde (*λόγῳ*). Es ist also klar, daß das Nothwendige an den natürlichen Dingen die Materie und deren Bewegungen sind; Beides ist als Princip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Princip." Er hat zwar das Nothwendige nöthig, aber behält es in seiner Gewalt, gestattet ihm nicht, sich für sich auszulassen, sondern hemmt die äußere Nothwendigkeit. Das Princip der Materie ist also im wahrhaft bewegenden Grunde des Zwecks verkehrt, der das Umkehren dieses Nothwendigen ist, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte. Die Nothwendigkeit ist das gegenständliche Erscheinen des Thuns seiner Momente als getrennter: wie im Chemischen das Wesen der beiden Extreme, Base und Säure, die Nothwendigkeit ihrer Beziehung ist. —

Dieß ist der Hauptbegriff der Aristotelischen Physik. Die übrige **Ausführung** betrifft die Begriffe der verschiedenen Gegenstände der Natur, ein Material für speculative Philosophie, das wir schon oben (S. **299—301**) aufgezählt haben, und worüber Aristoteles sehr schwere und tiefsinnige Betrachtungen anstellt. Zunächst also geht er (Phys. III, 1—3) von hier zur **Bewegung** (*κίνησις*) über, und sagt: es sey nothwendig, daß eine Natur-Philosophie von ihr spreche, sie sey aber schwer zu fassen; in der That ist sie einer der schwersten Begriffe. Aristoteles geht so zu Werke, die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, sondern auch die reale zu fassen: und bestimmt sie hiernach als „die Thätigkeit eines der Möglichkeit nach seyenden Dinges, insofern es ein solches ist." Dieß erläutert er so: „Erz ist der Möglichkeit nach eine Statue; aber die Bewegung, zur Statue zu werden, ist nicht eine Bewegung des Erzes, insofern es Erz ist: sondern eine Bewegung seiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden. Deßwegen ist diese Thätigkeit eine unvollkommene (*ἀτελής*)," d. h. sie hat den Zweck nicht in sich selbst; „denn das bloß Mögliche, dessen Thätigkeit die Bewegung ist, ist unvollkommen." Die absolute

Substanz, das bewegende Unbewegte, der seyende Grund des Himmels, den wir als Zweck sahen, ist dagegen sowohl die Thätigkeit selbst, als der Inhalt und Gegenstand der Thätigkeit. Davon unterscheidet Aristoteles aber das, was unter die Form dieses Gegensatzes fällt: „Dasjenige Bewegende wird auch bewegt, das die Bewegung als Möglichkeit hat, und dessen Unbewegtheit die Ruhe ist. Dasjenige, in dem die Bewegung Statt findet, hat die Unbewegtheit als Ruhe; denn die Thätigkeit auf das Ruhende, als solches, ist das Bewegen:" Ruhe ist nämlich Möglichkeit, bewegt zu werden. „Deßhalb ist die Bewegung die Thätigkeit des Bewegbaren (*κινητοῦ*),[1] insofern es bewegbar ist; dieß aber geschieht in der Berührung des Beweglichen (*κινητικοῦ*), so daß jenes zugleich leidend gesetzt ist. Immer aber bringt das Bewegende eine Art Zweck (*εἶδος*) herein, entweder ein Was (*τόδε*), oder eine Qualität, oder eine Quantität, was das Princip und die Ursache der Bewegung ist, wenn es bewegt; wie der der Thätigkeit nach seyende Mensch aus dem der Möglichkeit nach seyenden Menschen einen Menschen macht. So ist also die Bewegung in dem Bewegbaren: denn sie ist eine Thätigkeit desselben, und zwar durchs Bewegliche; und die Thätigkeit des Beweglichen ist keine andere, die Thätigkeit ist Beider. Beweglich ist es als möglich, bewegend aber der Thätigkeit nach: aber es ist das Bethätigende des Bewegbaren (*ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ*), so daß es Eine Thätigkeit Beider ist; wie das Verhältniß von Eins zu Zwei, und Zwei zu Eins dasselbe ist, — oder dasselbe das Steile und das Abschüssige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben. So sind Thätigkeit und Leiden ursprünglich (*κυρίως*) nicht dasselbe, aber in dem, worin sie sind,

[1] Aristoteles unterscheidet hier vier Bestimmungen: das Bewegte der Möglichkeit nach, oder das Bewegbare (*κινητόν*); das Bewegte der Wirklichkeit nach (*κινούμενον*); das Bewegende der Möglichkeit nach (*κινητικόν*), was Hegel das Bewegliche nennt; das Bewegende der Wirklichkeit nach (*κινοῦν*). Besser wäre es vielleicht gewesen, *κινητόν* durch Beweglich, *κινητικόν* durch Bewegerisch zu übersetzen. Anm. d. Herausgebers.

in der Bewegung. Dem Seyn nach (τῷ εἶναι) sind sie identisch; aber die Thätigkeit, insofern sie Thätigkeit Dieses in Diesem" (dem Bewegten) „ist, und die Thätigkeit Dieses von Diesem" (dem Bewegenden) „ist dem Begriffe nach (τῷ λόγῳ) verschieden." — Dann spricht Aristoteles (Phys. III, 4—8) vom Unendlichen.

„Ebenso nothwendig," sagt Aristoteles (Phys. IV, 1—5) „ist es, daß der Physiker von dem Orte (τόπος) handelt;" hier kommen mancherlei Bestimmungen vor, unter denen Raum überhaupt und der bestimmte Raum oder der Ort erscheint. „Ist der Ort ein Körper? Ein Körper kann er nicht seyn, denn sonst wären in Einem und eben Demselben zwei Körper. Ferner wenn er der Ort und die Gegend (χώρα) dieses Körpers wäre, so wäre er es offenbar auch von der Oberfläche und den übrigen Grenzen; dann aber könnte derselbe Grund dagegen angeführt werden, indem, wo früher die Oberflächen des Wassers waren, jetzt die der Luft befindlich seyn können," — also die Oerter beider Oberflächen in Einem wären. „In Wahrheit aber ist kein Unterschied zwischen dem Punkt und dem Ort des Punkts; und so ist auch der Ort nicht von den andern Formen der Grenze unterschieden, noch ist er Etwas außer ihnen. Er ist kein Element, und besteht auch weder aus körperlichen noch aus unkörperlichen Elementen; denn er hat eine Größe, aber keinen Körper. Die Elemente der Körper sind jedoch selbst körperlich, aus intelligibeln Elementen entsteht aber keine Größe. Der Ort ist nicht die Materie der Dinge, denn nichts besteht aus ihm: noch die Form oder der Begriff, noch der Zweck, noch die bewegende Ursache; und er ist doch Etwas." Aristoteles bestimmt nun den Ort so, daß er die erste unbewegte Grenze des Umschließenden sey: er umschließe den Körper, dessen Ort er ist, und habe nichts von der Sache an sich; dennoch sey er zugleich mit der Sache, da die Grenzen und das Begrenzte zugleich sind. Die äußersten Enden des Umschließenden und des Umschlossenen seyen identisch, also Beide Grenzen: aber nicht Desselbigen, sondern die Form die Grenze der Sache, der Ort die des um-

schließenden Körpers. Der Ort als das Umschließende bleibe unveränderlich ruhen, während die bewegte Sache weggeführt wird, von der er also trennbar sey. Oder der Ort ist nach Aristoteles die Grenze, das Negative eines Körpers, das Setzen des Unterschiedes, der Discretion; aber ebenso gehört er nicht bloß diesem Körper an, sondern auch dem umschließenden: es ist also zugleich gar kein Unterschied vorhanden, sondern unveränderliche Continuität. „Der Ort ist entweder der allgemeine (κοινός), worin alle Körper sind" (der Himmel): „oder der besondere (ἴδιος), in welchem sie als dem Ersten (πρώτῳ) sind." Aristoteles spricht auch beim Raume vom Oben und Unten, in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende, und die Erde als das Unterste. „Im Raum ist derjenige Körper, außer welchem ein ihn umschließender Körper ist. Der ganze Himmel ist aber nicht irgendwo, da kein Körper ihn umschließt. Außer dem Universum ist nichts, und deßhalb ist Alles im Himmel; denn der Himmel ist wohl das Ganze. Der Ort ist aber nicht der Himmel, sondern dessen äußerste ruhende Grenze, welche den bewegten Körper berührt. Darum ist die Erde im Wasser, das Wasser in der Luft, die Luft im Aether, der Aether aber im Himmel."

Von hier geht Aristoteles (Phys. IV, 6—7) nun zum leeren Raum über, — eine alte Frage, womit noch jetzt die Physiker nicht zurecht kommen können: was sie würden, wenn sie den Aristoteles studirten; aber es ist für sie, als ob der Gedanke überhaupt und Aristoteles nicht in der Welt gewesen wäre. „Das Leere, nach den gemeinen Vorstellungen der Menschen, sey ein Raum, in dem kein Körper ist; und da sie nun das Körperliche für das Seyende nehmen, so nennen sie leeren Raum das, worin gar nichts ist. Die Annahme eines leeren Raums hat besonders darin ihren Grund: einmal daß man das Leere," das Negative auf eine seyende Weise, „für nothwendig zur Bewegung gehalten; denn ein Körper könne sich im Vollen nicht bewegen," wo er sich also hinbewegt, muß nichts seyn. „Das andere Argument für das Leere findet man

in der Zusammendrückung der Körper, wo die Theile in die leeren Poren hineingehen." Das ist diejenige Vorstellung von der verschiedenen Dichtigkeit und von der Veränderung derselben, wonach ein gleiches Gewicht eine gleiche Menge der Theile seyn, diese aber, als durch das Leere unterschieden, mehr Volumen geben sollen. Aristoteles widerlegt diese Gründe sehr geschickt, und zwar zuerst überhaupt: „Das Volle kann verändert werden, und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum sie trennt. Die Körper, die flüssigen, wie die festen, werden verdichtet nicht ins Leere, sondern durch das Austreiben dessen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Wasser zusammengedrückt wird."

Tiefer spricht Aristoteles (Phys. IV, 8) erstens dagegen, daß das Leere die Ursache der Bewegung sey. Er zeigt nämlich einerseits, daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren folglich eine allgemeine Ruhe wäre: Es sey die völlige Gleichgültigkeit, wohin mehr oder weniger etwas bewegt würde; dem Leeren eben fehlen alle Unterschiede. Es sey reine Negation, kein Object, kein Unterschied: also kein Grund, hier stille zu stehen oder weiter zu gehen. Der Körper ist aber in der Bewegung, und zwar als unterschieden: hat also eine positive Beziehung, nicht eine auf das bloße Nichts. Andererseits widerlegt es Aristoteles, daß die Bewegung darum im Leeren seyn soll, weil es nachgebe. Allein so etwas komme dem Leeren nicht zu: es wäre daher nicht Eine Bewegung, sondern eine Bewegung nach allen Seiten gesetzt; eine allgemeine Zerstreuung, ein absolutes Nachgeben, wo für den Körper kein Zusammenhalt bliebe. „Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt sich aus zwei Ursachen schneller oder langsamer, entweder weil das Medium, wohindurch er sich bewegt, z. B. Luft, Wasser, oder Erde, verschieden ist: oder weil das, was sich bewegt, verschieden von einander ist, durch einen Ueberschuß von Schwere oder Leichtigkeit." Was einmal die Bewegung wegen Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums betrifft, so sagt Aristoteles: „Das Me-

dium, wohindurch der Körper sich bewegt, ist Ursache, insofern es hindert, — am meisten dasjenige, was sich gegen ihn bewegt (weniger, wenn es bleibt), und was nicht leicht theilbar ist. Zur Verschiedenheit der specifischen Schwere des Mediums, Luft und Wasser, hat die Verschiedenheit der Geschwindigkeit dasselbe Verhältniß; so daß, wenn das Medium doppelt so dünn, auch die Geschwindigkeit eine doppelte ist. Das Leere hat aber zum Körper kein solches Verhältniß, daß dieser specifisch schwerer wäre. Der Körper geht ebenso wenig über das Leere um eine Größe hinaus, als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten zusammengesetzt ist. Das Leere hat kein Verhältniß zum Vollen." Was aber den anderen Fall, den Unterschied des Schweren und Leichten, der an den Körpern selbst betrachtet werden sollte, betrifft: so bewege sich Jenes schneller, als Dieses durch den gleichen Raum; „aber dieser Unterschied geschieht nur im Vollen, denn der schwere Körper theilt durch seine Kraft das Volle schneller." Diese Ansicht ist höchst richtig, und vornehmlich gegen eine Menge von Vorstellungen gerichtet, die in unserer Physik grassiren. Die Vorstellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten, wie die von reiner Schwere, reinem Gewicht, reiner Materie, ist eine Abstraction, als ob sie an sich gleich, nur verschieden durch den zufälligen Widerstand der Luft wären.

Aristoteles (Phys. IV, 9) kommt nun auf das Zweite, die Behauptung des Leeren wegen des Unterschieds der specifischen Schweren. „Das Leere, meinen Viele, sey wegen des Lockern und Festen:" jenes soll ein durchlöcherter Körper, dieses eine vollkommene Continuität seyn; oder sie unterscheiden sich doch wenigstens quantitativ von einander, durch größere und geringere Dichtigkeit. „Wenn nämlich aus einer Masse Wasser Luft wird, so müßte eine gewisse Masse Wassers eine Masse Luft von gleicher Größe geben, oder es müsse ein leerer Raum seyn; denn nur durch ihn sey die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Wenn nun, wie sie sagen, das weniger Dichte das wäre, was viele getrennte leere Räume

hat: so findet, da das Leere so wenig getrennt werden, als der Raum Zwischenräume haben kann, nichts minder Dichtes auf diese Weise Statt. Wenn es aber nicht trennbar ist, und doch etwas Leeres in dem Körper seyn soll, so wäre erstens damit nur die Bewegung nach Oben gesetzt; denn das weniger Dichte ist das Leichte, und deßhalb sagen sie auch, daß das Feuer dünn ist," weil es sich immer nach Oben bewegt. „Alsdann soll das Leere nicht so die Ursache der Bewegung seyn, daß in ihm Etwas sich bewegte, sondern so wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an sie angeknüpft ist. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere sich bewegte, oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dieß, wohin es sich bewegte, wäre das Leere des Leeren. Ueberhaupt, wie im Leeren keine Bewegung Statt finden kann, so kann auch das Leere nicht sich bewegen." Aristoteles setzt diesen Vorstellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Ansicht der Natur: „daß das Entgegengesetzte, Wärme und Kälte, und die anderen physischen Gegensätze eine und dieselbe Materie haben, und daß aus dem, was der Möglichkeit nach ist, ein der Wirklichkeit nach Seyendes wird; daß die Materie nicht trennbar ist, wenn sie auch dem Begriffe (*τῷ εἶναι*) nach[1] verschieden ist, — und daß sie ein und dieselbe der Menge nach (*ἀριθμῷ*) bleibt, wenn sie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenso ist auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieselbe, indem bald aus einem kleinern ein größerer, bald aus einem größern ein kleinerer wird. Wenn aus Wasser Luft wird, so wird es ausgedehnt; die Materie bleibt aber dieselbe, ohne daß sie etwas Anderes zu sich aufnähme: sondern, was sie der Möglichkeit nach ist, wird sie in der

[1] Während wir oben (S. 311) den Ausdruck *τὸ εἶναι* für die unmittelbare Existenz nehmen mußten, weil er dem Begriffe entgegengesetzt war, so hat er hier den Sinn des Begriffs, weil er der unmittelbaren Existenz entgegensteht (*καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ*). — Vergl. Michelet: Comment. in Arist. Eth. Nicom. V, 1, p. 209—214. Anm. des Herausgebers.

Wirklichkeit. Ebenso wenn die viele Luft aus einem größern Volumen in ein kleineres zusammengepreßt wird, so wird umgekehrt auf dieselbige Weise aus Luft Wasser, indem die der Möglichkeit nach Beides seyende Materie auch zu Beidem wird." Ebenso behauptet nun Aristoteles, daß die Vermehrung und Verminderung der Wärme, und ihr Uebergang in Kälte kein Hinzutreten eines Mehr oder Weniger an Wärmestoff sey: auch Ein und dasselbe dicht und weniger dicht sey; was ganz verschieden von den physischen Vorstellungen ist, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte setzen, den Unterschied der specifischen Schwere also als äußerliche größere Menge der Materie fassen. Aristoteles dagegen nimmt dieß ganz dynamisch, aber freilich nicht in dem Sinne, in welchem man heutiges Tags dynamisch nimmt, nämlich als eine größere Intensität oder einen Grad; sondern er setzt die Intensität in ihrer Wahrheit als allgemeine Möglichkeit. Der Unterschied muß dann allerdings auch als Größenunterschied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, als eine Veränderung der absoluten Menge der Materie. Sondern Intensität heißt hier Kraft, aber auch wieder nicht als ein von der Materie getrenntes Gedankending: sondern so, daß, wenn etwas intensiver geworden ist, seine Wirklichkeit abgenommen hat, es aber, nach Aristoteles, ein Seyendes von größerer Möglichkeit geworden ist. Wird die Intensität wieder nach Außen gerichtet, und mit Anderem verglichen, so wird sie dann allerdings Grad; und darum kommt die Größe hier unmittelbar herein. Es ist dann gleichgültig, ob größere Intension, oder größere Extension gesetzt wird: mehr Luft ist auf einen gleichen Grad zu erwärmen fähig, als weniger durch größere Intension der Wärme; oder dieselbe Luft kann dadurch intensiv wärmer werden.

Bei der Untersuchung der Zeit erinnert Aristoteles (Phys. IV, 10—11, 13), daß, wenn man sie äußerlich (ἐξωτερικῶς) betrachtet, man auf die Vermuthung gerathen müsse (διαπορῆσαι), die

Zeit habe kein Seyn, oder sie sey kaum und nur etwas weniges (μόλις καὶ ἀμυδρῶς), gleichsam als sey sie nur möglich. „Denn Eine Seite derselben ist gewesen, und ist nicht: die andere wird seyn, und ist nicht; aus diesen aber besteht die unendliche und immer seyende (ἀεὶ λαμβανόμενος) Zeit. Nun scheint es aber, daß die Zeit unmöglich seyn könne, wenn sie aus Solchen besteht, die nicht sind. Alsdann von Allem, was theilbar ist, wenn es existirt, müssen einige oder alle Theile seyn. Die Zeit ist nun wohl theilbar; einige Theile aber sind vergangen, andere werden seyn, und es ist keiner da. Das Jetzt ist nämlich kein Theil: denn der Theil hat ein Maaß, und das Ganze muß aus Theilen bestehen; die Zeit aber scheint nicht aus den Jetzt zu bestehen." Weil das Jetzt nämlich untheilbar ist, so hat es keine quantitative Bestimmung, die gemessen werden könnte. „Ebenso ist nicht leicht zu unterscheiden, ob das Jetzt bleibe, oder immer ein anderes und anderes ist. Ferner ist die Zeit keine Bewegung und Veränderung; denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo sie vorgeht: die Zeit aber gleicherweise allenthalben. Auch ist Veränderung und Bewegung geschwinder oder langsamer: sie nicht. Sie ist aber nicht ohne Veränderung und Bewegung" (die eben das Moment der reinen Negativität an derselben ist); „denn wo wir keine Veränderung wahrnehmen, scheint keine Zeit gewesen zu seyn, wie im Schlafe. Sie ist daher an der Bewegung, aber nicht sie selbst." Aristoteles bestimmt sie so: „Wir sagen dann, daß Zeit ist, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; diese bestimmen sich aber so, daß wir sie für Anderes und Anderes nehmen, und zwischen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir nun die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte, und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende: dann sagen wir, es sey Zeit. Was durch das Jetzt bestimmt ist, heißen wir also Zeit; und das ist die Grundbestimmung. Wenn wir aber das Jetzt als

Eins empfinden, und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, noch als das Identische irgend eines Frühern und Spätern: so scheint uns keine Zeit gewesen zu seyn, weil auch keine Bewegung." Bei der Langeweile ist so immer dasselbe. „Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; sie ist nicht die Bewegung selbst, sondern insofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maaß des Mehr oder Weniger ist durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebensowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit jedoch ist nicht die Zahl, mit der wir zählen, sondern die gezählt wird, und, wie die Bewegung, immer eine andere. Das Jetzt ist, was die Einheit der Zahl ist, und mißt die Zeit. Die ganze Zeit ist dasselbe; denn das Jetzt, was war, ist dasselbe" (die Allgemeinheit als getödtetes Jetzt), „dem Seyn nach aber ein Anderes. Die Zeit ist also durch das Jetzt sowohl continuirlich (συνεχής), als discret (διήρηται). Es gleicht dadurch dem Punkte: denn auch er ist die Continuität der Linie und ihre Unterscheidung, ihr Princip und ihre Grenze; aber das Jetzt ist kein bleibender Punkt. Als Continuität der Zeit, verknüpft das Jetzt die Vergangenheit und die Zukunft; aber ebenso theilt es die Zeit der Möglichkeit nach," — das Jetzt ist nur Theilbarkeit, und die Momente nur ideelle. „Und insofern es ein Solches ist, ist es immer ein Anderes; es ist aber, insofern es verknüpft, zugleich immer ein und dasselbe. Ebenso, insofern wir die Linie theilen, entstehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken; insofern sie aber Eine ist, ist nur Ein Punkt. So ist das Jetzt Theils die Theilung der Zeit der Möglichkeit nach, Theils die Grenze und Einheit Beider," nämlich des Vor und Nach. Der allgemeine theilende Punkt ist nur Eins als Wirkliches; aber dieß Wirkliche ist nicht ein ruhendes Eins, sondern immer und immer wieder ein anderes, so daß die Einzelnheit die Allgemeinheit, als ihre Negativität, an ihr hat. „Dasselbe aber und nach Einem und demselben ist die

Theilung und die Vereinung; ihr Begriff (*τὸ εἶναι*)[1] ist aber ein verschiedener." In einer und derselben Rücksicht ist unmittelbar das absolute Gegentheil von dem Gesetzten als seyend; beim Raume sind umgekehrt die Momente nicht gesetzt als seyende, sondern an ihm erst tritt dieses Seyn und seine Bewegung und Widerspruch hervor. Die Verstandes-Identität ist so gar nicht Princip nach Aristoteles; sondern Identität und Nicht-Identität ist ihm Ein und dasselbe. Indem das Jetzt nur Jetzt ist, so sind Vergangenheit und Zukunft davon verschieden: aber ebenso hängen sie auch nothwendig im Jetzt zusammen, das nicht ohne Vor und Nach ist; also sind sie in Einem, und das Jetzt, als ihre Grenze, sowohl ihre Vereinigung als ihre Unterscheidung.

Aristoteles (Phys. V, 1) geht dann zur realisirten Bewegung an einem Dinge, zur Veränderung (*μεταβολή*), oder zu den physicalischen Processen über, während wir vorhin die reine Bewegung hatten: „In der Bewegung ist ein erstes Bewegendes, und ein Bewegtes, und ein Worin, die Zeit: außer diesem ein Woraus, und ein Wohin." (Vergl. oben, S. 288.) „Denn alle Bewegung ist aus Einem und zu Einem; aber das zuerst Bewegte, und zu Dem es bewegt wird, und aus Welchem, ist verschieden: nämlich Holz, Wärme und Kälte. Die Bewegung ist in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe: sondern" (in der Ordnung, wie sie folgen) „ist Bewegtes, und Bewegendes, und zu Dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus Dem bewegt wird, wird Veränderung genannt. Daher auch das Vergehen in das Nichtseyn Veränderung ist, wiewohl das Untergehende sich auch aus dem Seyenden verändert: und das Entstehen Veränderung in das Seyende, wiewohl auch aus dem Nichtseyenden."

[1] Hier hat *τὸ εἶναι* wieder die Bedeutung des Begriffs, wie oben S. 315, weil in den vorhergehenden Worten (*ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις*) die unmittelbare Existenz ausgedrückt ist.

Anm. des Herausgebers.

Die Bemerkung ist dahin zu deuten, daß erst in der real werdenden Bewegung, d. h. eben in der Veränderung, die Beziehung Wozu eintritt, während die Beziehung Woraus die ist, wo die Veränderung noch die bloß ideale der Bewegung ist. Außer dieser ersten Form der Unterscheidung von Bewegung und Veränderung, giebt Aristoteles ferner noch eine andere an, indem er die Veränderung dreifach eintheilt: „in Veränderung aus einem Subject (ἐξ ὑποκειμένου) in ein Subject; oder aus einem Subject in ein Nicht-Subject; oder aus einem Nicht-Subject in ein Subject." Das Vierte, nämlich „aus einem Nicht-Subject in ein Nicht-Subject," das in der allgemeinen Eintheilung auch vorkommen kann, „ist keine Veränderung; denn sie enthält keinen Gegensatz." Bloß gedacht, ideell, kann sie wohl seyn; aber Aristoteles meint die wirkliche Erscheinung. „Die aus einem Nicht-Subject in ein Subject ist Erzeugung (γένεσις): die aus einem Subject in ein Nicht-Subject Untergang (φθορά): die aus einem Subject in ein Subject Bewegung als solche," weil das Uebergehende dasselbe bleibt, kein Anderswerden des Wirklichen, sondern ein bloß formelles Anderswerden vorhanden ist. Dieser Gegensatz der materialisirten Bewegung als der Veränderung, und der bloß formellen Bewegung ist merkwürdig.

Von da kommt Aristoteles im sechsten Buche zur Betrachtung der Zenonischen Dialektik dieser Bewegung und Veränderung, namentlich auf die unendliche Theilbarkeit, die wir schon (Th. I, S. 287 — 299) gesehen. Aristoteles löst sie durch das Allgemeine: Sie sind eben dieser Widerspruch, das in sich entgegengesetzte Allgemeine; die Einheit, worein ihre Momente sich auflösen, ist nicht ein Nichts, so daß die Bewegung und Veränderung nicht ist, sondern ein negatives Allgemeines, wo das Negative selbst wieder als positiv gesetzt ist, und das ist eben der Begriff der Theilbarkeit.

Von dem weitern Detail, worein sich Aristoteles einläßt, führe ich ferner nur noch Folgendes an. Gegen die Atome und ihre Bewegung bemerkt er (Phys. VI, 10), daß das Untheilbare keine

Bewegung und Veränderung habe; was das Gegentheil jenes Zenonischen Satzes ist, daß nur einfaches, untheilbares Seyn, und keine Bewegung sey. Denn wie Zeno aus der Untheilbarkeit der Atome gegen die Bewegung argumentirte, so Aristoteles aus der Bewegung gegen die Atome: „Alles was sich bewegt oder verändert, ist im ersten Maaße dieser Zeit zum Theil hier, zum Theil dort. Das Atom, als einfaches, untheilbares Seyn, kann aber nicht etwas von sich in beiden Raumpunkten haben, weil es sonst theilbar wäre. Das Untheilbare könnte sich also nur bewegen, wenn die Zeit aus den Jetzt bestände; daß dieß aber unmöglich, haben wir schon früher bewiesen." Indem die Atome so die Veränderung weder an ihnen haben, noch dieselbe von Außen, durch Stoß u. s. f., an sie kommen kann, so sind sie überhaupt ohne Wahrheit.

Wichtig ist dann noch die Bestimmung der reinen Idealität der Veränderung. Aristoteles (Phys. VII, 3) sagt hierüber: „Das, was verändert wird, ist allein das Sinnliche, Empfindbare (*αἰσθητόν*); und die Formen und Gestalten, so wie die Fertigkeiten, werden nicht verändert: sie entstehen und verschwinden nur an einem Dinge, ohne selbst verändert zu werden." Mit andern Worten: Der Inhalt der Veränderung ist unveränderlich; die Veränderung als solche gehört der bloßen Form an. „Tugenden oder Laster gehören z. B. zu den Fertigkeiten. Tugend ist die Vollendung (*τελείωσις*), wonach Etwas den Zweck seiner Natur erreicht hat; Laster aber ist das Vergehen und Nichterreichen desselben. Sie sind nicht Veränderungen; sondern sie entstehen und vergehen nur, während ein Anderes sich verändert." Oder der Unterschied wird zu einem Unterschiede des Seyns und Nichtseyns, d. h. zu einem bloß sinnlichen Unterschiede.

Von diesen Begriffen tritt Aristoteles (Phys. VIII, 6, 8—9; De coelo, I, 4) nun der ersten realen oder physisch seyenden Bewegung näher: Das erste Princip der Bewegung sey selbst unbewegt. Eine unendliche geradlinigte Bewegung sey ein leeres

Gedankending; denn Bewegung sey nothwendig ein Hinstreben zu Etwas. Die absolute Bewegung sey die **Kreisbewegung**, weil sie ohne Entgegensetzung sey. Denn indem die Bewegung nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks zu betrachten sey, so seyen in der geradlinigten Bewegung die Richtungen von A nach B, und von B nach A entgegengesetzt, in der Kreisbewegung aber Dasselbe. Die Vorstellung, die himmlischen Körper würden sich für sich in gerader Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälliger Weise in die Anziehungs-Sphäre der Sonne kämen, ist ein leerer Gedanke, von dem Aristoteles fern ist.

Aristoteles zeigt dann (De Coelo, II, 1; I, 3), daß „der ganze **Himmel** weder entstanden, noch fähig ist zu vergehen, sondern Einer und **ewig** ist: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, sondern die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen enthält." Alle anderen Vorstellungen sind sinnliche, die von dem Wesen zu sprechen meinen; und in ihnen ist immer das vorhanden, was sie meinen ausgeschlossen zu haben. Wenn sie nämlich vor dem Anfang der Entstehung das Leere setzen: so ist dieß eben das Ruhende, Sichgleiche, d. h. die **ewige Materie**, die also vor der Entstehung schon gesetzt ist; denn sie wollen es nicht Wort haben, daß vor der Entstehung Nichts ist. In der That aber ist erst im Entstehen Etwas; d. h. die Bewegung ist mit dem Etwas, und wo Realität, ist Bewegung. Aber sie bringen jenes Leere, Sichgleiche, die unentstandene Materie, und dieß Nichts nicht zusammen. „Dasjenige, was diese absolute Kreisbewegung hat, ist weder schwer noch leicht; denn das Schwere ist, was sich nach Unten: das Leichte, was sich in die Höhe bewegt." In der neuern Physik erhalten die himmlischen Körper dagegen Schwere, wollen in die Sonne stürzen, thun's aber nicht, wegen einer andern Kraft. „Es ist unzerstörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung. Es ist verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser; es ist, was die Alten **Aether** genannt haben, als den obersten Ort, von dem beständigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unend-

licher Zeit." Dieser Aether scheint dann die ewige Materie zu seyn, die aber nicht so bestimmt ausgedrückt ist, sondern so stehen bleibt, wie in unserer Vorstellung der Himmel: wie denn überhaupt hier das Nebeneinander anfängt, immer mehr aufzufallen.

Aristoteles (De Coelo, III, 6) zeigt ferner, daß die Elemente nicht aus Einem Körper, sondern aus einander entspringen; denn in der Entstehung entspringen sie entweder aus einem Unkörperlichen, oder aus einem Körper. Im ersten Falle entsprängen sie aus dem Leeren, denn das Leere sey eben das unmittelbar Körperlose; dann müßte aber das Leere für sich existiren, als das, worin die bestimmte Körperlichkeit entstände. Aber die Elemente entspringen auch nicht aus einem Körperlichen; denn sonst wäre dieser Körper selbst ein körperliches Element vor den Elementen. Es bleibt also nur übrig, daß die Elemente aus einander entspringen. Hierüber ist zu bemerken, daß Aristoteles unter Entstehung die wirkliche Entstehung versteht, nicht den Uebergang aus dem Allgemeinen in die Einzelnheit: sondern Entstehung Eines bestimmten Körperlichen, nicht aus seinem Grunde, sondern aus dem Entgegengesetzten als solchem. Aristoteles betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm selbst hat; sonst wäre das Allgemeine eben die absolute Materie, deren Allgemeinheit, als Negativität, gesetzt ist oder reell ist.

Von da kommt Aristoteles (De Coelo, IV, 1—5) auch auf eine Art Deduction der Elemente, die merkwürdig ist. Er zeigt, daß es deren vier geben müsse, auf folgende Weise, indem er von den Grundbestimmungen der Schwere und der Leichtigkeit ausgeht; was wir Attraction und Centrifugal-Kraft nennen würden. Das Körperliche, sagt er, sey, seiner Bewegung nach, entweder leicht oder schwer: und zwar nicht nur relativ, sondern auch absolut. Das relativ Leichte und Schwere sey das, was bei gleichem Volumen langsamer oder schneller nach Unten gehe. Das absolut Leichte gehe nach Oben an das Extrem des Himmels, das absolut Schwere nach Unten in die Mitte. Diese Extreme seyen nun

Feuer und Erde. Zwischen diesen seyen Mittlere, Andere als sie, welche sich zu einander verhalten, wie jene; und diese seyen Luft und Wasser, von denen das Eine Schwere, das Andere Leichtigkeit habe, jedoch nur relative. Wasser nämlich schwebe unter Allem außer der Erde, und die Luft über Allem außer dem Feuer. „Deßwegen," schließt Aristoteles, „giebt es nun diese vier Materien: aber so vier Materien, daß sie Eine gemeinschaftliche haben; besonders da sie aus einander entstehen, ihr Seyn aber ein Anderes ist." Jedoch auch nicht als diese gemeinschaftliche Materie bezeichnet Aristoteles jenen Aether. Hierüber ist nun zu bemerken, daß, wie wenig diese Grundbestimmungen auch erschöpfend sind, Aristoteles doch immer noch viel weiter als die Neueren ist, indem er gar nicht diesen Begriff der Elemente hatte, der in neuern Zeiten gilt, wonach das Element, als ein Einfaches, beharren soll. Eine solche einfache Bestimmtheit des Seyenden ist aber eine Abstraction, und hat keine Realität, weil dasselbe so keiner Bewegung und Veränderung fähig wäre; das Element muß aber selbst Realität haben, ist also, als Einheit Entgegengesetzter, auflösbar. Aristoteles läßt die Elemente daher, wie wir schon bei Frühern sahen (Th. I, S. 199—200; 313—316; 361), aus einander entstehen und in einander übergehen; was ganz unserer Physik entgegengesetzt ist, welche unter Element nur diese unvertilgbare, mit sich identische Einfachheit versteht. Deßwegen ist man wunderklug, uns vorzuwerfen, daß wir Wasser, Luft u. s. f. für Elemente halten! Auch nicht einmal im Ausdruck „Neutralität" haben die modernen Physiker eine als Einheit begriffene Allgemeinheit, wie sie Aristoteles den Elementen zuschreibt, fassen können; in der That aber ist der Sauerstoff, der sich mit einer Base verbindet, durchaus nicht mehr, wie man behauptet, als solcher darin. So entfernt aber Aristoteles von jenem Sinne der Einfachheit als einer Abstraction ist, so anerkennt er hier ebensowenig den wüsten Begriff des Bestehens aus Theilen. Im Gegentheil. Er streitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras (De Coel. III, 4).

Ich führe noch die Momente des realen Processes in

Beziehung auf Bewegung an, wo Aristoteles (De gen. et corr. II, 2—4) endlich zu den „Principien des fühlbaren Körpers" übergeht; hier sehen wir die Elemente im Processe, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Aristoteles schließt die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch u. s. f. sind, aus: und zieht jene vor als diejenigen, welche für den Sinn des Schweren oder Leichten sind. Als diese Grundbestimmungen giebt er Warm und Kalt, Trocken und Feucht an; sie sind die empfindbaren Differenzen für Anderes, während Schwer und Leicht das Differente für sich ist. Um nun den Uebergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen vorzubereiten, sagt Aristoteles: „Weil es jene vier Principien giebt, und vier Dinge eigentlich sechs Beziehungen auf einander haben, aber das Entgegengesetzte hier nicht verbunden werden kann (das Feuchte nicht mit dem Trockenen, das Warme nicht mit dem Kalten): so giebt es vier Verbindungen dieser Principien, Warmes und Trockenes, Warmes und Feuchtes, Kaltes und Feuchtes, Kaltes und Trockenes. Und diese Verbindungen folgen jenen ersten Elementen; so daß also Feuer warm und trocken, Luft warm und feucht (Dunst), Wasser kalt und feucht, Erde kalt und trocken ist." Hieraus macht Aristoteles nun die gegenseitige Verwandlung der Elemente in einander so begreiflich: Das Entstehen und das Vergehen gehe aus dem Gegentheil und in das Gegentheil. Alle Elemente haben einen Gegensatz gegen einander; jedes sey als das Nichtseyn gegen das Seyn des andern, und eins vom andern also wie Wirklichkeit und Möglichkeit unterschieden. Unter diesen nun haben einige einen gleichen Theil gemeinschaftlich, Feuer und Luft z. B. die Wärme; wenn also in dem Feuer die Trockenheit durch die Feuchtigkeit überwunden werde, so entstehe aus Feuer Luft. Hingegen bei denen, die nichts mit einander gemeinschaftlich haben, wie Erde, die kalt und trocken, und Luft, die warm und feucht sey, gehe die Verwandelung langsamer vor sich. Die Verwandelung aller Elemente in einander, der ganze Natur-Proceß, ist dem Aristoteles also ein Kreislauf ihrer

Verwandelungen. Dieß ist unbefriedigend, weil weder die einzelnen Elemente begriffen sind, noch das Uebrige sich zu einem Ganzen rundet.

In der That geht nun Aristoteles an der Meteorologie eben zur Betrachtung des allgemeinen Natur-Processes über. Allein wir sind hier mit ihm an seine Grenze gekommen. Hier im natürlichen Proceß hört das einfache Bestimmen als solches — diese Manier des fortgehenden Bestimmens — zu gelten auf, und verliert ganz sein Interesse. Denn eben im realen Processe ist es, wo diese bestimmten Begriffe immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegentheile werden, wo eben diese gleichgültige Reihe sich zusammendrängt und vereint. Im Bestimmen der Zeit und der Bewegung sahen wir den Aristoteles selbst wohl entgegengesetzte Bestimmungen so vereinen; aber die Bewegung, in ihrer wahrhaften Bestimmung, müßte Raum und Zeit an sich zurücknehmen: sie müßte sich darstellen, wie sie die Einheit dieser ihrer realen Momente und an ihnen ist, d. h. wie dieses Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Warme u. s. f., selbst unter den Begriff des Processes zurücktreten. Aber die sinnliche Erscheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; denn das Empirische hat eben die Natur der vereinzelten Weise, auseinanderzufallen. Die empirische Erscheinung wächst so dem Denken über den Kopf, das nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme ausdrückt, aber sie nicht mehr selbst durchdringen kann, da sie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

β. Die Philosophie des Geistes.

Für die andere Seite zur Naturphilosophie, die Philosophie des Geistes, findet sich auch bei Aristoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterscheidung der besondern Wissenschaften derselben ausgeführt. Erstens betrachten seine drei Bücher „Ueber die Seele" überhaupt Theils die abstracte all-

gemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweise, mehr aber dann sehr schwer und speculativ ihre Natur an ihr selbst: nicht ihr Seyn, sondern die bestimmte Weise und Möglichkeit ihrer Wirksamkeit; denn dieß ist dem Aristoteles ihr Seyn und Wesen. Es sind alsdann einige besondere Schriften: Von der Empfindung und dem Empfindbaren, Von Erinnerung und Gedächtniß, Vom Schlafen und Wachen, Vom Träumen, Von der Weissagung (μαντική) aus Träumen, auch eine Physiognomik vorhanden; Aristoteles hat die Betrachtung keiner empirischen Seite und Erscheinung verschmäht, wie im Natürlichen, so auch im Geistigen. — In Rücksicht auf die praktische Seite hat er ebenso zuerst für den Hausvater durch ein ökonomisches Werk (οἰκονομικά) gesorgt: alsdann für den einzelnen Menschen durch eine Moral (ἠθικά), welche Theils eine Untersuchung über das höchste Gut oder den absoluten Endzweck, Theils eine Lehre der einzelnen Tugenden ist, fast immer speculativ, und stets mit gesundem Menschenverstand. Endlich aber hat er in seiner Politik eine Darstellung der wesentlichen Staatsverfassung und der verschiedenen Arten von Staatsverfassung, welche er nach der empirischen Seite durchgeht: und in seinen Politien eine Darstellung der wichtigsten Staaten gegeben, wovon wir indessen das Wenigste haben.

a. Psychologie.

In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht eine sogenannte Metaphysik von der Seele erwarten. Denn solches metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding voraus, und fragt z. B., was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches u. s. f. sey. Mit solchen abstracten Bestimmungen beschäftigt sich der concrete speculative Geist des Aristoteles nicht, sondern, wie schon bemerkt, behandelt er mehr die Weise ihrer Thätigkeit; und erscheint diese auch im Allgemeinen als eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht in ein Ganzes nach der Noth-

wendigkeit zusammengeeint sind, so ist eine jede doch in ihrer Sphäre ebenso richtig als tief gefaßt.

Aristoteles (De Anima, I, 1) bemerkt zuerst im Allgemeinen, daß es scheint, die Seele müsse Theils in ihrer Freiheit als für sich trennbar vom Körper betrachtet werden, da sie im Denken für sich selbst sey: Theils aber, da sie in den Affecten als ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben; denn die Affecte zeigen sich als materialisirte Begriffe (λόγοι ἔνυλοι), als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schließt sich so eine gedoppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt: nämlich einmal die rein rationelle oder logische, und dann die physische oder physiologische, die wir zum Theil noch bis jetzt neben einander fortgehen sehen. Nach der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen: nach der andern als ein Aufbrausen des Herzblutes und des Warmen im Menschen. Jenes wird die rationelle, dieses die materielle Betrachtung des Zorns seyn: wie wenn der Eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen und sonstige Schädlichkeiten, — der Andere dasselbe, als aus Holz und Steinen bestehend; Jener gebe nämlich die Bestimmung und die Form, oder den Zweck des Dinges an, Dieser seine Materie und Nothwendigkeit.

Näher bestimmt Aristoteles (De Anima, II, 1) das Wesen der Seele so, daß er an drei Momente des Seyns erinnert: „erstens die Materie (ὕλη), die nichts für sich ist; zweitens die Form und das Allgemeine (μορφὴ καὶ εἶδος), wonach Etwas Dieses ist; drittens das aus Beiden resultirende Seyn, in dem die Materie als Möglichkeit, und dessen Form die Wirksamkeit (ἐντελέχεια) ist,“ die Materie also nicht als Materie existirt, sondern nur an sich ist. „Die Seele ist die Substanz als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihre Substanz ist aber Wirksamkeit (ἐντελέχεια), und zwar eines solchen“ (beseelten) „Körpers. Diese Wirksamkeit erscheint auf

eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft (ἐπιστήμη), oder wie die Betrachtung (τὸ θεωρεῖν). Es ist aber klar, daß sie wie die Erste ist. Denn die Seele ist in ihrer Existenz entweder wachend, oder schlafend; das Wachen entspricht der Betrachtung, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamseyn. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft. Die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines physischen, aber organischen Körpers." In dieser Rücksicht ist es, daß Aristoteles der Seele die Bestimmung giebt, die Entelechie zu seyn (s. oben, S. 289 und 291).

Dann kommt Aristoteles in demselben Kapitel auf die Frage nach der Beziehung von Leib und Seele auf einander: „Man darf deßwegen" (weil die Seele die Form ist) „nicht fragen, ob Seele und Leib eins seyen; wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins sind, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins sind. Denn das Eins und das Seyn wird auf mannigfache Weise gesagt, das wesentliche Seyn aber ist die Wirksamkeit." Setzen wir nämlich Leib und Seele als Eins, wie ein Haus, das aus einer Menge von Theilen besteht, oder wie das Ding und seine Eigenschaften, das Subject und das Prädicat u. s. f. Eins genannt werden: so ist das Materialismus, wo Beide als Dinge betrachtet werden. Eine solche Identität ist eine ganz abstracte, daher oberflächliche und leere Bestimmung, die man nicht sagen soll, da Form und Materie nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seyns haben; die wahrhaft würdige Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen. Es ist also nur zu fragen, ob die Thätigkeit eins ist mit ihrem Organe; und das zu bejahen, ist unsere Idee. Die bestimmtere Erläuterung dieses Verhältnisses liegt nun im Folgenden: „Die Seele ist die Substanz, aber nur nach dem Begriffe (κατὰ τὸν λόγον); das ist aber die substantielle Form (τὸ τί ἦν εἶναι) [1] für einen solchen Körper. Wenn nämlich ein

[1] Diese schon bei den Scholastikern gebräuchliche und von Leibnitz wieder aufgenommene Uebersetzung hat der Herausgeber nunmehr einführen zu können geglaubt. (Vergl. Michelet, Examen critique etc. p. 165, 261, 265.)

Werkzeug der Kunst, z. B. eine Art, ein physischer Körper wäre, so wäre diese Form, eine Art zu seyn, seine Substanz, und diese seine Form würde seine Seele seyn; denn wenn diese von ihm getrennt würde, so wäre er keine Art mehr, sondern es bliebe nur noch der Name übrig. Aber eines solchen Körpers, wie einer Art, substantielle Form und Begriff ist die Seele nicht: sondern eines solchen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat." Die Art hat aber das Princip ihrer Form nicht an ihr selbst, sie macht sich nicht selbst dazu; oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, da sie nicht durch sich selbst thätig ist. „Wenn z. B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele seyn; denn das Sehen ist das Wesen des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber, als solches, ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, so ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes." Auf die Fragen also, Was ist die Substanz des Auges? sollen die Nerven, Humore, Häute die Substanz seyn? antwortet Aristoteles: Im Gegentheil; das Sehen selbst ist die Substanz, jene Materien nur der leere Name. „Wie sich dieß so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein Solches, das die Seele verloren hat, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches sie noch besitzt. Samen und Frucht ist der Möglichkeit nach ein solcher Körper. Wie das Hauen und Sehen," bei der Art und dem Auge, „so ist das Wachen" überhaupt „die Wirksamkeit: das Körperliche aber nur die Möglichkeit. Aber wie das" lebende „Auge das Sehen und der Augapfel ist" (Beides gehört als Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen): „so ist auch Seele und Leib das Lebendige, Beide sind also nicht zu trennen. Es ist aber noch nicht klar, ob die Seele so die Thätigkeit des Körpers sey, wie der Steuermann des Schiffs." Daß die thätige Form die wahrhafte Substanz, die Materie aber nur der Möglichkeit nach sey, ist ein wahrhaft speculativer Begriff.

Als Beseitigung des zuletzt angeführten Vergleichs kann an-

geführt werden, was Aristoteles später (De Anima, II, 4) sagt: „Die Seele ist, als das Princip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Substanz der lebendigen Körper, die Ursache. Denn die Substanz ist allen Wesen die Ursache des Seyns, das Leben ist aber das Seyn des Lebendigen, und dessen Ursache und Princip ist die Seele; alsdann ist ihre Wirksamkeit der existirende Begriff des der Möglichkeit nach Seyenden. Auch ist die Seele Ursache als der Zweck," d. h. als sich selbst bestimmende Allgemeinheit; „denn wie der Gedanke, so handelt auch die Natur um Etwas: und das ist ihr Zweck, in den lebenden Wesen aber die Seele. Nun sind alle Theile des Körpers die Organe der Seele, also um derselben willen da." Ebenso zeigt Aristoteles, daß die Seele Ursache der Bewegung ist.

Aristoteles (De Anima, II, 2—3) giebt nun weiter an, daß die Seele auf dreifache Weise zu bestimmen sey: und zwar als ernährende oder vegetative, als empfindende, und als verständige Seele; dem Pflanzenleben, dem thierischen, und dem menschlichen Leben entsprechend. Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, komme den Pflanzen zu: wenn sie zugleich empfindend ist, sey sie die thierische Seele; und sowohl ernährend, als empfindend, und auch verständig, sey sie die des Menschen. Der Mensch hat so alle diese drei Naturen in sich vereinigt: ein Gedanke, der auch so in der neuern Natur-Philosophie ausgedrückt wird, daß der Mensch auch Thier und Pflanze sey, und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neuern Zeiten bei der Betrachtung des Organischen wieder erweckt worden; und es ist sehr wesentlich, diese Seiten zu unterscheiden. Die Frage (und Aristoteles wirft sie auf) ist nur, inwiefern dieselben als Theile trennbar sind. Was nun näher dieß Verhältniß der drei Seelen betrifft, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet: so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, daß nicht eine Seele zu suchen sey, welche das Gemeinschaftliche derselben sey, und in keiner

bestimmten und einfachen Form Einer jener Seelen gemäß sey. Dieß ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft speculative Denken vom bloß logisch formellen Denken unterscheidet. Ebenso seyen unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren, wie Quadrat, Parallelogramm u. s. f., wirklich Etwas; denn das Gemeinschaftliche, die allgemeine Figur, ist ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstractum. Hingegen das Dreieck sey die erste Figur, die wahrhaft allgemeine, welche auch im Viereck u. s. f. vorkomme, als die auf die einfachste Bestimmung zurückgeführte Figur. Einerseits steht also das Dreieck als ein Besonderes neben dem Quadrat, dem Fünfeck u. s. f.; aber — und dieß ist der große Sinn des Aristoteles — es ist die wahrhaft allgemeine Figur. Gleicherweise muß man die Seele nicht als ein Abstractum suchen; sondern beim Beseelten sey die ernährende und die empfindende Seele auch in der verständigen enthalten, aber nur als ihr Object oder ihre Möglichkeit: ebenso sey die ernährende, welche die Natur der Pflanze bildet, auch in der empfindenden, aber gleichfalls nur als ihr Ansich, oder als das Allgemeine vorhanden. Oder die niedere Seele inhärirt nur der höhern, wie ein Prädicat einem Subjecte: und dieß nur Ideelle ist nicht hoch zu stellen, wie dieß im formellen Denken wohl geschieht; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, der die Wirksamkeit zukommt. Wir können diese Ausdrücke noch näher bestimmen. Sprechen wir nämlich von Seele und Körper, so nennen wir das Körperliche das Objective, die Seele das Subjective; und das Unglück der Natur ist eben, das Objective, d. h. nur an sich — nicht für sich — der Begriff zu seyn. Im Natürlichen ist zwar auch wieder eine Wirksamkeit; aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das Objective, das Ansich in der höhern. Indem dieß Ansich in seiner Sphäre wieder als eine Realität für die Entwickelung der Idee erscheint, so hat es zwei Seiten; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches, wie z. B. die vegetative Seele. Aristoteles will also dieß sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existirt, oder nicht

selbst Art ist. In der That ist alles Allgemeine real als Besonderes, Einzelnes, als seyend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so real, daß es selbst, ohne weitere Aenderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, sondern einer höhern Stufe an. Dieß sind die allgemeinen Bestimmungen, die von der größten Wichtigkeit sind, und, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen u. s. f. führen würden, indem sie überhaupt das Princip der Realisirung richtig darstellen.

α. Die ernährende oder die vegetative Seele ist also, nach Aristoteles (De Anima, II, 4), als die erste, welche Thätigkeit ist, zu fassen: der allgemeine Begriff der Seele selbst, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung; oder, wie wir sagen würden, das Pflanzenleben ist der Begriff des Organischen. Was Aristoteles dann von der Ernährung sagt, z. B. ob Gleiches vom Gleichen, oder vom Entgegengesetzten ernährt werde, ist unbedeutend. — Nur dieß ist noch zu erwähnen, daß Aristoteles (De Anima, II, 12) von der vegetativen Seele sagt, daß sie sich nur zur Materie und selbst auf materielle Weise verhalte, wie wenn wir essen und trinken, nicht aber die Formen der sinnlichen Dinge in sich aufnehmen könne: wie wir uns überhaupt im Praktischen als einzelne Individuen selbst zu einem materiellen Daseyn verhalten, worin unsere eigene materielle Existenz in Thätigkeit kommt.

β. Interessanter ist bei Aristoteles (De Anima, II, 5) die Bestimmung der Empfindung, von der ich noch Einiges anführen will. Das Empfinden sey überhaupt eine Möglichkeit (Receptivität würden wir sagen), aber diese Möglichkeit auch Activität; sie ist also nicht als bloße Passivität zu begreifen. Passivität und Thätigkeit sey Eines und desselben; oder die Passivität sey selbst auf eine gedoppelte Weise. „Eine Passivität ist entweder ein Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist." Der erste Fall trete ein bei der Erwerbung der Wissenschaft, welche eine Passivität sey,

insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit (ἕξις) vorgehe; aber es gebe dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten werde, also die Wissenschaft thätiges Wissen sey (s. oben, S. 329). Aristoteles schließt hieraus: „Es giebt eine Veränderung, die privativ ist: und eine, die auf die Natur und die bleibende Wirksamkeit (ἕξις) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden (αἰσθητικοῦ) geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden; wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen, wie ein Wissen (ἐπιστήμη)." Weil das, was die Veränderung hervorbringt, von dem, was geschieht, unterschieden ist, so ist die Empfindung Passivität; sie ist aber ebenso sehr Spontaneität, „und nach dieser Seite der Thätigkeit verhält sich das Empfinden wie das Erkennen (θεωρεῖν). Der Unterschied aber ist, daß das, was die Empfindung macht, außen ist. Die Ursache hiervon ist, daß die empfindende Thätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen auf's Allgemeine; dieß aber ist gewissermaßen in der Seele selbst als ihre Substanz. Denken deßwegen kann Jeder selbst, wann er will," und eben darum ist es frei; „empfinden aber steht nicht bei ihm, sondern dazu ist nothwendig, daß das Empfundene vorhanden sey." Die Einwirkung von Außen, als eine Passivität, ist also das Erste; nachher aber tritt die Thätigkeit ein, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen. Dieß ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung, man möge das Weitere ausführen, wie man immer will: nach subjectivem Idealismus, oder auf sonstige Weise. Es ist nämlich vollkommen gleichgültig, ob wir uns subjectiv, oder objectiv, bestimmt finden; in Beidem ist das Moment der Passivität enthalten, wonach die Empfindung ist. Die Leibnitzische Monade scheint zwar eine Dem entgegengesetzte Vorstellung zu seyn, indem jede Monade, jeder Punkt meines Fingers, als Atom oder Individuum, ein ganzes Universum ist, in dem Alles sich in sich selbst ohne Beziehung zu andern Monaden entwickelt. Hier scheint die höchste idealistische Freiheit behauptet; allein es hilft nichts, die Vorstellung zu haben, daß

Alles in mir sich aus mir entwickelt: denn so ist immer das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Moment der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist aber ein schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes hänge davon ab, ob die gegebene Bestimmtheit eine innere oder äußere sey: als ob Freiheit in der Empfindung wäre, die ja eben eine Sphäre der Beschränktheit ist. Ein Anderes ist es, wenn die Sache: Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören, aus der Idee begriffen wird; denn dann wird gezeigt, daß sie aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein Anderes ist aber, sofern ich als einzelnes Subject existire, die Idee in mir als diesem einzelnen Individuum existirt; da ist der Standpunkt der Endlichkeit, und somit der Passivität gesetzt. Es sind also keine Complimente zu machen mit dem Empfinden, und eine Idealistik daran zu setzen, daß uns nichts von Außen komme: wie Fichte sich auch so verstanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder schon im Betrachten zum Theil macht. Das Einzelne in der Empfindung ist die Sphäre der Einzelnheit des Bewußtseyns; sie ist darin in der Weise eines Dings, so gut als Anderes, und ihre Einzelnheit ist dieß, daß andere Dinge für sie sind. Aristoteles fährt fort: „Ueberhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine gedoppelte ist: wie wir sagen, ein Knabe könne Feldherr seyn; und auch ein Mann könne es seyn," denn dieser hat die wirksame Kraft. „So ist das Empfindende (αἰσθητικόν) beschaffen; es ist der Möglichkeit nach ein Solches, was das Empfundene (αἰσθητόν) schon in der Wirksamkeit ist. Das Empfindende ist daher passiv, insofern es nicht gleich ist; aber nachdem es gelitten hat, ist es gleich gemacht, und ist, was das Empfundene." Die Reaction des Empfindenden besteht also in dieser activen Aufnahme des Empfundenen in sich; dieß ist eben die Activität in der Passivität, diese Spontaneität, die die Receptivität in der Empfindung aufhebt. Das Empfindende, als sich selbst gleich gemacht, hat, indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu seyn scheint, die Dasselbigkeit gesetzt.

Sagt nun der subjective Idealismus, daß es keine Außendinge gebe, indem sie eben ein Bestimmtseyn unseres Selbst seyen: so ist dieß in Ansehung der reinen Empfindung zuzugeben, indem das Empfinden ein subjectives Seyn oder Zustand in mir ist, das darum aber noch keine Freiheit ist.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles (De Anima II, 12) jene berühmte Vergleichung, die so oft Mißverständniß veranlaßt hat, weil sie ganz schief aufgefaßt worden ist. Er sagt nämlich: „Die Empfindung ist die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie; wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an sich nimmt, ohne das Gold selbst, sondern rein seine Form." Denn die Form ist der Gegenstand als Allgemeines; und theoretisch verhalten wir uns nicht als Einzelnes und Sinnliches, sondern eben als Allgemeines. Anders ist es, wenn wir uns praktisch verhalten, wo das Einwirken gerade die gegenseitige Berührung von Materiellem voraussetzt; weßwegen auch, wie Aristoteles anführt, die Pflanzen nicht empfinden (s. oben, S. 333). Hingegen in der Formaufnahme ist das Materielle vertilgt; denn jene ist keine positive Beziehung zu diesem, welches nichts Widerstand Leistendes mehr ist. Nennt man daher die Empfindungen überhaupt sinnliche Eindrücke, so bleibt man roher Weise beim Groben des Vergleichs stehen; und daran zur Seele übergehend, versteckt man sich hinter Vorstellungen, die Theils unbestimmte, Theils keine Begriffe sind. Man sagt so, daß der Seele alle ihre Empfindungen nur von den äußerlichen Dingen so eingedrückt würden, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt; und dann behauptet man, dieß sei Aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen; wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht dieß Jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange: als ob Alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. Es ist sich also nicht an diese Vorstellung zu hängen, da sie nur ein Bild ist, worin eben nur nach der Seite verglichen werden soll, daß das Passive der

Empfindung in der Passivität zugleich nur für die reine Form ist, nur diese Form in das empfindende Subject aufgenommen wird, und an der Seele ist: ohne jedoch an ihr in dem Verhältnisse zu bleiben, wie die Form am Wachs, noch wie ein Ding von dem andern im Chemischen der Materie nach durchdrungen wird. Der Hauptumstand also, der den Unterschied von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele ausmacht, wird gerade übersehen. Das Wachs nimmt nämlich die Form in der That nicht auf, sondern dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur und Gestaltung an ihm, ohne eine Form seines Wesens zu seyn: würde er dieß, so hörte es auf, Wachs zu seyn; weil also im Bilde diese Aufnahme der Form ins Wesen fehlt, so wird gar nicht daran gedacht. Die Seele hingegen assimilirt diese Form mit ihrer eigenen Substanz, und zwar weil die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist (s. unten, S. 344): wie oben (S. 330) gesagt wurde, daß, wenn die Art ihre Form in der Bestimmung der Substanz hätte, so wäre diese Form die Seele der Art. Jenes Gleichniß bezieht sich demnach auf nichts weiter, als daß nur die Form an die Seele kommt: also nicht darauf, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt, und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs seyn und von Außen die Bestimmungen erhalten; sondern Aristoteles, wie wir bald (S. 340) sehen werden, sagt vielmehr, der Geist repellire die Materie von sich, und erhalte sich selbst dagegen, indem er sich nur zur Form verhält. In der Empfindung ist die Seele allerdings passiv, aber ihr Aufnehmen ist nicht, wie das des Wachses, sondern ebenso sehr Activität der Seele; denn nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf und bleibt zugleich frei davon (s. oben, S. 334). Die Seele verwandelt mithin die Form des äußern Körpers zu ihrer eigenen, und ist nur darum mit einer solchen abstracten Qualität identisch, weil sie selbst diese allgemeine Form ist.

Diese Natur des Empfindens erläutert Aristoteles im Folgen-

den (De Anima, III, 2) weiter und treibt sich mit dieser Einheit und deren Gegensatze herum, wobei manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtseyns zum Vorschein kommen: „Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deßwegen, wenn das Empfundene entfernt ist, so sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen. Die Wirksamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung ist eben dieselbe und eine, aber ihr Seyn [1] ist nicht dasselbe: wie z. B. der wirksame Schall und das wirksame Hören; aber was Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende schallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens ist, wirkt, und ebenso was Möglichkeit des Schallens ist, wirkt: so ist die Wirksamkeit des Hörens zugleich mit der des Schallens," und zwar nicht als zwei Wirksamkeiten. „Wenn nun die Bewegung, das Thun und die Passivität in dem ist, welches in Thätigkeit gesetzt wird (*ἐν τῷ ποιουμένῳ*): so ist auch nothwendig, daß die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das der Möglichkeit nach Hören ist; denn die Wirksamkeit des Thätigen und Bewegenden ist im Passiven. Wie also die Activität und Passivität im Leidenden, nicht in dem Thuenden (*ποιοῦντι*) ist, so ist auch die Energie des Empfundenwerdenden und des Empfindenden im Empfindenden selbst. Für Hören und Schallen giebt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Thätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es Eine Wirksamkeit ist, die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Seyn verschieden ist, so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören." Es ist ein Körper, der schallt, und ein Subject, welches hört; sie sind der Existenz nach zweierlei, aber das Hören für sich ist

[1] Hier und noch einmal auf dieser Seite ist *τὸ εἶναι* die unmittelbare Existenz der getrennten Seiten der Empfindung, also deren bloße Möglichkeit, wogegen die wirksame Einheit des Empfundenen und Empfindenden als der wahrhafte Begriff der Empfindung ausgesprochen werden kann.

Anm. d. Herausgebers.

innerlich Eine Wirksamkeit Beider. Ebenso wenn ich die Empfindung von Röthe, Härte habe, so ist meine Empfindung selbst Roth, Hart: d. h. ich finde mich selbst so bestimmt, wenn auch die Reflexion sagt, es sey da draußen ein rothes hartes Ding, und dieß und mein Finger seyen zwei; aber sie sind auch Eins, mein Auge ist roth und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dieß zeigt Aristoteles in der stärksten Weise auf, und hält es fest. Die Reflexion des Bewußtseyns ist die spätere Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven; Empfinden ist eben das Aufheben dieser Trennung, jene Form der Identität, welche von Subjectivität und Objectivität abstrahirt. Das Einfache, die eigentliche Seele oder das Ich, ist im Empfinden die Einheit in der Differenz. „Jede Empfindung ist ferner im Organ, und unterscheidet jedes Empfundene, wie Weiß und Schwarz u. s. f. Es ist nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterschieden werden; sondern Beide müssen Einem gegenwärtig (δῆλα) seyn. Dieses Eine muß also Eins verschieden vom Andern bestimmen. Dieß Unterschiedene kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit seyn, sondern ungetrennt und in ungetrennter Zeit. Aber es ist ja unmöglich, daß Demselben die entgegengesetzten Bewegungen zukommen, insofern es ungetheilt und in ungetheilter Zeit ist. Wenn das Süße so die Empfindung bewegt, das Bittere auf entgegengesetzte Weise, das Weiße aber anders: so ist das Beurtheilende der Zahl nach nicht discret noch theilbar, dem Begriff nach (τῷ εἶναι) [1] aber unterschieden. Dasselbe und Untheilbare ist so, der Möglichkeit nach, das Entgegengesetzte; dem

[1] Vergl. oben, S. 315 und die Anmerkung daselbst. Zugleich kommen hier beide Bedeutungen des τὸ εἶναι in unmittelbare Berührung und Durchdringung, indem die unmittelbare Existenz (ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον), welche dem Begriffe (τῷ εἶναι) entgegensteht, im Nächstfolgenden zur bloßen Möglichkeit wird, der die wahrhafte Wirklichkeit (τὸ εἶναι) entgegensteht (δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τἀναντία, τῷ δ᾽ εἶναι οὔ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν). Anm. d. Herausgebers.

wahrhaften Seyn nach (τῷ εἶναι) aber kann es nicht so seyn, sondern der Wirksamkeit nach ist es trennbar, und kann nicht zugleich weiß und schwarz seyn. Die Empfindung und das Denken ist, wie das, was Einige Punkt nennen, der, insofern er Eins ist und insofern er Zwei ist, auch trennbar ist. Insofern es ungetrennt ist, ist das Beurtheilende Eins und zugleich; insofern es aber getrennt" (nicht Eins) „ist, gebraucht es zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze Zwei, und trennt sie als von Getrennten Stammende; insofern es aber Eins, gebraucht es Eins und zugleich" (s. oben, S. 318). Wie nämlich der Zeitpunkt, der dem Punkte im Raume gleicht, Zukunft und Vergangenheit enthält, und so ein Anderes und zugleich Ein und dasselbe ist, indem er in einer und derselben Rücksicht Theilen und Vereinen ist: so ist auch die Empfindung Eins und zugleich Theilung, getrennt und nicht getrennt, indem das Empfindende in Einer Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, die dadurch erst einen bestimmten Inhalt bekommt. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in Beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

γ. Von der Empfindung geht Aristoteles zum Denken über, und wird hier wesentlich speculativ. „Das Denken," sagt er (De Anima, III, 4) „leidet nicht (ἀπαθές), sondern nimmt die Form auf, und ist der Möglichkeit nach eine solche. Der Verstand (νοῦς) also, weil er Alles denkt, ist unvermischt (ἀμιγής), damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras sagt, d. h. damit er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (παρεμφαινόμενον), hält er das Fremde ab, und verzäunt sich dagegen (ἀντιφράττει). Deßwegen ist die Natur des Verstandes keine andere, als das Mögliche." Die Möglichkeit selbst ist aber hier nicht Materie; der Verstand hat nämlich keine Materie, sondern die Möglichkeit gehört zu seiner Substanz selbst. Denn das Denken ist vielmehr dieses, nicht an sich zu seyn; und wegen seiner Reinheit ist seine

Wirklichkeit nicht das Füreinanderesseyn, seine Möglichkeit aber selbst ein Fürsichseyn. Ein Ding ist wirklich, weil es dieses Bestimmte ist; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, z. B. Rauch, Asche u. s. f. zu seyn, ist nicht an ihm gesetzt. Im Körperlichen sind also Materie, als Möglichkeit, und äußerliche Form, als Wirklichkeit, einander entgegengesetzt; aber die Seele ist hiergegen die allgemeine Möglichkeit selbst, ohne Materie, weil ihr Wesen die Wirksamkeit ist. „Der Verstand nun der Seele, als das Bewußtseyende, ist nichts der Wirklichkeit nach, ehe er denkt;" er ist absolute Thätigkeit, aber ist nur, wenn er thätig ist. „Er ist deßwegen unvermischt mit dem Körper. Denn wie sollt' er seyn, warm oder kalt? oder wäre er ein Organ? Dergleichen aber ist er nichts. Daß er aber von dem Empfindenden verschieden ist, ist klar. Denn die Empfindung kann nach einer heftigen Empfindung nicht empfinden, z. B. nach heftigen Gerüchen oder Farben nicht riechen oder sehen. Der Verstand aber, nachdem er etwas, das nur schwer gedacht werden kann, gedacht hat, wird das Leichtere nicht weniger, sondern um so besser denken. Denn die Empfindung ist nicht ohne den Körper, der Verstand aber trennbar. Wenn er so das Einzelne geworden ist, wie der, der wirklich wissend ist (und dieß geschieht, wenn er durch sich selbst wirksam seyn kann): so ist er auch dann gewissermaßen noch der Möglichkeit nach, aber doch nicht so, wie er es vor dem Lernen und Finden war" (vergl. oben, S. 329 und 334).

Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. i. zum Objectiven für es; und so erhellt hier, inwiefern das: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, der Sinn des Aristoteles ist. Aristoteles fragt nun weiter, indem er Schwierigkeiten aufwirft: „Wenn der Verstand einfach, nicht leidend ist, und nichts Gemeinschaftliches mit Anderem hat, wie soll er dann denken, da das Denken auch ein Leiden ist?" Es bezieht sich nämlich auf einen von ihm verschiedenen Gegenstand. „Denn insofern Etwas Zweien gemeinschaftlich, so scheint das Eine zu thun, das Andere

passiv sich zu verhalten. Ferner ist eine Schwierigkeit, ob der Verstand wohl selbst gedacht werden kann? Er müßte dann entweder den andern Dingen einwohnen, wenn er nicht auf eine andere Art gedacht werden könnte; jedes Gedachte aber der Art nach Eines ist; oder aber er würde etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten macht, wie die anderen Dinge. Nun haben wir aber das Leiden vorhin überhaupt so bestimmt, daß der Verstand der Möglichkeit nach alles Gedachte ist: aber zugleich der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden." D. h. der Gedanke ist an sich der Inhalt des Gedachten, und geht im Seyenden nur mit sich selbst zusammen; aber der selbstbewußte Verstand ist nicht bloß an sich, sondern wesentlich für sich, indem er selbst bei sich Alles ist. Das ist idealistisch gesprochen; und doch soll Aristoteles ein Empiriker seyn.

Die Passivität des Verstandes hat hier also nur den Sinn der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, dieß ist das große Princip des Aristoteles; und hier führt er am Ende desselben Kapitels ein anderes berüchtigtes Beispiel an, das ebenso falsch verstanden wird. „Der Verstand ist wie ein Buch, auf dessen Blätter nichts wirklich geschrieben ist;" das ist jedoch Papier, aber kein Buch. Man übersieht alle Gedanken des Aristoteles, und faßt nur solche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geschrieben ist, kann Jeder verstehen. So ist der terminus technicus denn die bekannte tabula rasa, die man überall, wo von Aristoteles gesprochen wird, finden kann: Aristoteles soll gesagt haben, der Geist sey ein leeres Blatt, worauf dann erst von den äußern Gegenständen geschrieben werde, so daß ihm also das Denken von Außen komme.[1] Das ist aber gerade das Gegentheil dessen, was Aristoteles sagt. Solche zufällige Vergleichungen sind von dem Vorstellen, statt sich an den Begriff zu halten, besonders aufgefaßt worden, als ob sie die Sache ausdrückten. Allein Aristoteles ist gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung

[1] Vergl. Tennemann: Bd. III, S. 198.

zu nehmen: eben Verstand ist nicht ein Ding, und hat nicht die Passivität einer Schreibtafel; er ist die Wirksamkeit selbst, die nicht, wie bei der Schreibtafel, außer ihm fällt. Die Vergleichung beschränkt sich also darauf, daß die Seele nur insofern einen Inhalt habe, als wirklich gedacht werde. Die Seele ist dieß unbeschriebene Buch, heißt somit: sie ist Alles an sich, aber nicht in sich selbst diese Totalität; wie der Möglichkeit nach ein Buch Alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geschrieben ist. Die wirkliche Thätigkeit ist erst das Wahrhafte; oder „der Verstand wird selbst auch gedacht, wie die gedachten Gegenstände. Denn in dem, was ohne Materie ist" (im Geiste), „ist das Denkende" (das Subjective) „und das Gedachte" (Objective) „dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewußtwerdende ist dasselbe. In dem, was materiell ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach, so daß ihm der Verstand nicht selbst zukommt; denn er ist eine Möglichkeit ohne Materie, aber in ihm existirt das Gedachte," während die Natur die Idee nur an sich enthält. Jenes Beispiel ist, wie hieraus ersichtlich, in einem ganz falschen Sinne genommen worden, welcher dem des Aristoteles sogar entgegengesetzt ist.

Haben wir nun bisher vom passiven Verstande, der die Natur, ebenso aber auch das Empfinden und Vorstellen der Seele ist, gesprochen, so unterscheidet Aristoteles jetzt (De Anima, III, 5) den thätigen Verstand folgendermaßen davon: „Weil aber in aller Natur Eine Seite die Materie in jedem Geschlecht ist (nämlich das, was der Möglichkeit nach alles Dieses ist), ein Anderes die Ursache und das Thätige, was Alles thut, wie die Kunst sich zur Materie verhält: so ist nöthig, daß auch in der Seele dieser Unterschied vorhanden sey. Es ist also Ein solcher Verstand fähig, Alles zu werden: ein anderer aber, Alles zu machen, wie eine wirksame Kraft (ἕξις), z. B. das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seyenden Farben erst zu wirklichen Farben. Dieser Verstand ist an und für sich (χωριστός), unvermischt, und nicht passiv, da er der Substanz nach die Thätigkeit ist. Denn das Thuende

ist immer geehrter, als das Leidende: und das Princip geehrter, als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach" (d. i. eben äußerer Verstand, Vorstellung, Empfindung) „ist wohl der Zeit nach früher in einem und demselben Individuum, im Allgemeinen (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach. Der thätige Verstand ist nicht so, daß er bald denkt, bald nicht. Wenn er an und für sich ist, ist er allein das, was ist; und dieß allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil er nicht passiv ist; der passive Verstand ist aber vergänglich, und denkt nichts ohne diesen."

Das siebente und achte Kapitel sind Erläuterungen von Sätzen des vierten und fünften; sie fangen mit den Sätzen derselben an, und sehen aus, als ob sie einem Commentator angehörten. „Die Seele," sagt Aristoteles (De Anima, III, 8), „ist gewissermaßen alles Seyende. Denn das Seyende ist entweder Empfundenes, oder Gedachtes: die Wissenschaft selbst aber gewissermaßen das Gewußte, die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst, oder die Formen. Das Wissen und die Empfindung sind nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form; so daß die Seele wie die Hand ist. Diese ist das Werkzeug der Werkzeuge: so der Verstand die Form der Formen, und die Empfindung die Form der Empfundenen." Früher schon hatte Aristoteles (De Anima, III, 4) bemerkt: „Mit Recht hat man gesagt, die Seele sey der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν): aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende; und sie ist nicht der Entelechie nach, sondern nur der Möglichkeit nach die Ideen." D. i. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Thätigkeiten; Aristoteles ist so nicht Realist. Sondern diese Formen, wie die der äußern Natur, macht der Verstand sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur Möglichkeit. Aristoteles sagt daher im siebenten Kapitel: „Das Abstracte (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα) denkt der

Verstand, wie wenn er das Eingedrückte der Nase nicht als das Eingedrückte der Nase denkt, das von dem Fleische nicht getrennt werden kann, sondern als das Hohle." Im achten Kapitel fährt Aristoteles nun fort: „Da aber kein Gegenstand von den empfundenen Größen getrennt ist, so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachte, sowohl das Abstracte, als die Beschaffenheiten (ἕξεις) und Bestimmtheiten der empfundenen Dinge. Deßwegen wer nichts empfindet, nichts lernt, noch versteht; wenn er etwas erkennt (θεωρῇ), so ist nothwendig, daß er es auch als eine Vorstellung erkennt: denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie. Woran unterscheiden sich nun die ursprünglichen Gedanken, daß sie nicht für Vorstellungen genommen werden? Oder aber sind nicht auch sogar die anderen Gedanken keine Vorstellungen, sondern nur nicht ohne Vorstellungen?" Indem das Folgende keine Antwort auf diese hier am Ende aufgeworfenen Fragen enthält, so scheint dieß noch mehr darauf zu deuten, daß diese Stücke später sind.[1] Das siebente Kapitel hatte Aristoteles mit den Worten geschlossen: „Ueberhaupt ist der Verstand, der Wirklichkeit nach, als denkend, die Dinge selbst. Ob er aber Anundfürsichseyendes denken könnte, oder nicht, wenn er selbst nicht vom Sinnlichen getrennt wäre, wollen wir später (ὕστερον) untersuchen." Dieß „später" bezieht Buhle auf die „höchste Philosophie."[2]

[1] Indessen so kurz Aristoteles auch geantwortet hat, und zwar in der ihm üblichen Weise, indem er auf eine zuerst hingeworfene Frage eine zweite Frage (ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων?) folgen läßt: so scheint diese Antwort doch durchaus genügend zu seyn, da in dem Gesagten allerdings dieß liegt, daß die ursprünglichen Gedanken des thätigen Verstandes (der Vernunft), im Gegensatze zu denen des passiven, das Element der Vorstellung gänzlich an sich getilgt haben; während den letztern dieß noch nicht vollkommen gelungen, wiewohl auch bei ihnen das Moment der Vorstellung nicht das Wesentliche sey. Anm. d. Herausgebers.

[2] Hiergegen ist nur zu erinnern, daß ὕστερον und πρότερον sich nach dem Sprachgebrauch des Aristoteles immer auf dasselbe Werk beziehen, während er andere Schriften mit den Worten: ἐν ἄλλοις, ἐν ἑτέροις, ἄλλοτε

Diese Identität des Subjectiven und Objectiven, die im thätigen Verstande vorhanden ist, während die endlichen Dinge und Zustände des Geistes das Außereinander Beider sind, weil da der Verstand nur der Möglichkeit nach ist, ist nun die höchste Spitze der Speculation, die es geben kann; und Aristoteles kehrt damit zu seinen metaphysischen Principien zurück (S. 294 flgd.), wo er die sich selbst denkende Vernunft eben das absolute Denken, den göttlichen Verstand oder den Geist in seiner Absolutheit nannte. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben Anderem; diese Form des Nacheinander erscheint allerdings bei Aristoteles. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Speculative, und steht nicht neben Anderem, z. B. der Empfindung, die nur Möglichkeit für das Denken ist. Näher liegt dieß darin, daß die Vernunft an sich die wahrhafte Totalität überhaupt ist, und dann aber wahrhaft das Denken diese Thätigkeit ist, die das Fürsichseyn und Anundfürsichseyn ist: d. h. das Denken des Denkens, welches so abstracter Weise bestimmt ist, aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht. Dieß sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine speculativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

Wir haben jetzt den Uebergang zum Folgenden, das eine praktische Philosophie ist, zu machen, und zwar zunächst den Begriff des Begehrens festzustellen, das eben die Umwendung

oder *εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω* (De Ausc. phys. I, 9) citirt. Und wollte man auch, wie es denn ganz richtig ist, sagen, alle physischen und psychologischen Schriften, die Metaphysik mit eingeschlossen, bilden Eine große Disciplin, so daß *ὕστερον* und *πρότερον* im Verhältnisse dieser Werke zu einander sehr wohl gebraucht werden könnten: so habe ich doch nachgewiesen, daß die Schrift *περὶ ψυχῆς* weit hinter der Metaphysik zu stehen kommt (Michelet: Examen critique etc., p. 209—222). Könnte sich denn nun aber der Ausdruck *ὕστερον* nicht auf das folgende Kapitel beziehen? In der That, die am Ende des siebenten Kapitels erhobene Schwierigkeit erscheint vollständig durch die oben (S. 344—345) angeführten Worte des achten Kapitels gelöst. Anm. d. Herausgebers.

des Denkens in seine negative Seite ist, worin es praktisch wird. Aristoteles (De Anima, III, 7 und 6) sagt: „Der Gegenstand des Wissens und das wirksame Wissen ist Ein und dasselbe; das der Möglichkeit nach, ist der Zeit nach früher in dem Individuum, an sich aber auch nicht der Zeit nach. Denn Alles, was geschieht, ist aus dem, was Wirksamkeit ist. Das Empfundene erscheint als dasjenige, was aus dem der Möglichkeit nach Empfindenden ein der Wirksamkeit nach Empfindendes macht; denn dieses leidet nicht, und wird nicht verändert. Deßwegen hat es eine andere Art der Bewegung: denn die Bewegung war (S. 309) die Wirksamkeit dessen, das nicht vollendeter Zweck ist (*ἐνέργεια ἀτελοῦς*); die reine Thätigkeit (*ἁπλῶς ἐνέργεια*) dagegen ist die des vollendeten Zwecks (*τοῦ τετελεσμένου*)." — „Das Einfache, das die Seele denkt, ist ein Solches, in Ansehung dessen kein Falsches Statt findet; worin aber Falsches und Wahres, dieß ist eine Verknüpfung von Gedanken als Eins seyender, z. B. der Durchmesser ist incommensurabel. Oder wenn der Irrthum das Weiße als nicht weiß setzte, hat er das Nichtweiße verknüpft. Es kann aber alles dieses auch Trennung genannt werden. Was aber Jedes zu Einem macht, ist die Vernunft; sie denkt das Ungetheilte der Form nach in ungetheilter Zeit und im Ungetheilten der Seele." — „Das Empfinden ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die angenehme oder unangenehme Empfindung aber verhält sich wie behauptend oder verneinend," also wie die positive und negative Bestimmung des Denkens. „Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, ist thätig seyn" (Spontaneität) „mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Uebel, insofern sie solche sind. Die Begierde aber und der Abscheu ist dasselbe, nach der Thätigkeit; sie sind nur dem Seyn nach verschieden. Der denkenden Seele sind die Vorstellungen als die Empfindungen; und wenn sie etwas Gutes oder Böses behauptet oder negirt, so begehrt oder flieht sie. Sie verhält sich als Eins und Grenze. Der Verstand," als das Bestimmende des Entgegengesetzten, „erkennt die Formen in den Vorstellungen; und wie in ihnen das zu Begehrende und das zu Fliehende

für ihn bestimmt ist, so wird er auch außerhalb der Empfindung, wann er in den Vorstellungen ist, bestimmt. Wenn er, in Beziehung auf die Vorstellung oder Gedanken, wie sehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurtheilt, und in dieser Rücksicht das Angenehme oder Unangenehme bestimmt: so begehrt oder flieht er, und befindet sich überhaupt im Praktischen. Ohne das Thun aber ist das Wahre und Falsche in derselben Gattung, als das Gute oder Ueble."

b. Praktische Philosophie.

Hieraus bestimmt sich schon der Begriff des Willens oder des Praktischen überhaupt, was noch zur Philosophie des Geistes zu rechnen ist. Dieß hat Aristoteles in mehrern Werken behandelt, die wir besitzen.

α. Ethik.

Wir haben drei große ethische Werke: Die Nikomachische Ethik (Ἠθικὰ Νικομάχεια) in zehn Büchern, die Große Ethik (Ἠθικα μεγάλα) in zwei Büchern, die Eudemische (Ἠθικὰ Εὐδήμια) in sieben Büchern; die letzte enthält mehr besondere Tugenden, während in den beiden ersten mehr allgemeine Untersuchungen über die Principien enthalten sind. Wie das Beste bis auf die neuesten Zeiten, was wir über Psychologie besitzen, das ist, was wir von Aristoteles haben: ebenso das, was er über den real Wollenden, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention u. s. f. gedacht hat. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen, und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier, wie im Physischen, so, daß er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nach einander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, den Entschluß, das freiwillige oder gezwungene Handeln, das Handeln aus Unwissenheit, die Schuld, die

Zurechnungsfähigkeit u. s. f. In diese zum Theil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen;[1] nur Folgendes bemerke ich aus den Aristotelischen Bestimmungen.

Als das Princip der Moral oder das höchste Gut bestimmt Aristoteles[2] die Glückseligkeit (εὐδαιμονία), die auch später eine Hauptfrage gewesen ist; sie ist das Gute überhaupt, aber nicht als abstracte Idee, sondern so, daß das Moment der Verwirklichung ihr wesentlich entsprechend ist. Aristoteles begnügt sich also nicht mit der Platonischen Idee des Guten, weil sie nur das Allgemeine ist; denn bei ihm ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt nun, das sey gut, was Zweck an sich selbst (τέλειον) ist. Wollten wir hier τέλειον durch „vollkommen" übersetzen, so wäre dieß eine schlechte Uebersetzung; sondern es ist das, was, als seinen Zweck (τὸ τέλος) in sich selbst habend, nicht um eines Andern, sondern um seiner selbst willen begehrt wird (s. oben, S. 309 und 347). Die Glückseligkeit bestimmt Aristoteles hiernach als den absoluten an und für sich seyenden Endzweck, und stellt folgende Definition derselben auf: „Die Energie des um seiner selbst willen seyenden Lebens, nach der an und für sich seyenden Tugend (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν)." Zur Bedingung derselben macht er nun die vernünftige Einsicht: alles Thun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt sey Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Thun, oder ein Thun, das nicht auf das Denken als solches geht. Die absolut vernünftige Thätigkeit aber sey allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Thun, und dieß daher göttliche Glückseligkeit; bei den andern Tugenden trete dagegen nur menschliche Glückseligkeit ein, wie auch im Theoretischen die Empfindung das Endliche gegen

[1] Siehe: Michelet, De doli et culpae in jure criminali notionibus; System der philosophischen Moral, Buch II, Abschnitt 1; Afzelius: Aristotelis De imputatione actionum doctrina.

Anm. des Herausgebers.

[2] Ethic. Nicom. I, 2—12 (4—12); X, 6—8; Eth. Eudem, II, 1.

das göttliche Denken ist. Aristoteles sagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückseligkeit im Allgemeinen, und daß die Glückseligkeit, als das für uns erreichbare Gute, ohne Tugend nicht gefunden werde u. s. f.; was Alles keine tiefe Einsicht in speculativer Rücksicht hat.

In Ansehung des Begriffs der Tugend will ich ferner Einiges anführen. In praktischer Rücksicht unterscheidet Aristoteles [1] zunächst an der Seele überhaupt eine vernünftige und eine unvernünftige Seite: in der letzten sey die Vernunft nur der Möglichkeit nach; ihr kommen die Empfindungen, Leidenschaften, Affecte zu. In der vernünftigen Seite derselben habe Verstand, Weisheit, Besonnenheit, Kenntniß ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, die erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite bestehe. Aristoteles nennt also Tugend dieß, wenn die Neigungen sich zu der Vernunft so verhalten, daß sie das thun, was diese befiehlt. Wenn die Einsicht schlecht oder gar nicht vorhanden sey, das Herz aber sich wohl verhalte, so könne wohl Gutmüthigkeit, aber nicht Tugend da seyn, weil der Grund fehle, nämlich die Vernunft, welche der Tugend nothwendig sey. Aristoteles setzt so die Tugend in die Erkenntniß: doch sey die Vernunft nicht rein an sich, wie Viele meinen, das Princip der Tugend, sondern vielmehr der vernünftige Trieb zum Guten; Trieb und Vernunft seyen also beide die nothwendigen Momente der Tugend. So daß von der Tugend auch nicht gesagt werden kann, daß sie schlecht angewendet werde; denn sie selbst ist das Anwendende. Aristoteles tadelt daher, wie wir bereits (S. 67—69) gesehen haben, den Sokrates, weil er die Tugend nur in die Einsicht setzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden seyn, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurtheilend und bestimmend hinzu; wenn jedoch von ihr der Anfang gemacht wird, so folgen die Leidenschaften nicht nothwendig als gleich gestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend also, indem sie auf Ver-

[1] Magn. Moral. I, 5, 35; Eth. Nic. I, 13; Eth. Eud. II, 1.

wirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist die Vernunft nicht das einzige Princip; sondern die Neigung ist das Treibende, Besondere, welches für's Praktische im Subject eben das auf die Verwirklichung Gehende ist. Das Subject muß dann aber in dieser Besonderung seiner Thätigkeit seine Leidenschaften zugleich dem Allgemeinen unterwerfen; und diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist eben die Tugend. Dieß ist die richtige Bestimmung: einerseits geht diese Definition also gegen solche Ideale von bloßer Unterdrückung der Leidenschaften, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, andererseits auch gegen die Ansicht, daß die Neigungen gut an sich seyen. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen, wie wenn man einmal das Gerede hört: Der von Natur schöne und edle Mensch sey höher, als die Pflicht; ebenso dann aber auch vorgestellt wird, die Pflicht solle als Pflicht gethan werden, ohne die besonderen Seiten als Moment des Ganzen zu berücksichtigen.

Aristoteles geht dann die besonderen Tugenden weitläufig durch. Weil die Tugenden, so als Einheit des Begehrenden oder Verwirklichenden mit dem Vernünftigen betrachtet, ein alogisches Moment in sich haben, so setzt Aristoteles [1] ihr Princip in ein Mittelmaaß dieser empfindenden Seite; so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist, z. B. die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Zorn und Passivität die Milde, zwischen Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, zwischen Selbstsucht und Selbstlosigkeit die Freundschaft u. s. f. Das Gute ist nämlich, wie speciell beim Sinne, der durch Uebermaaß leiden würde (s. oben, S. 341), darum überhaupt eine Mitte, eben weil das Sinnliche dessen Ingredienz ist. Dieses scheint keine bestimmte Definition zu seyn, und es wird eine bloß quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinirende ist, sondern auch die Seite

[1] Ethic. Nicomach. II, 5 — 7 (6 — 7); Magn. Moral. I, 5 — 9; Eth. Eud. II, 3.

des Empirischen darin ist. Die Tugend ist nichts absolut an sich Bestimmtes, sondern zugleich etwas Stoffartiges, das seiner Natur nach eines Mehr oder Weniger fähig ist. Wenn man es also auch als sehr ungenügend und unbestimmt getadelt hat, daß Aristoteles die Tugend mehr als einen Gradunterschied bestimmte, so liegt dieß doch in der Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze aber unbestimmt. Die Natur der besondern Tugenden ist von dieser Art, daß sie keiner genauern Bestimmung fähig sind; man kann nur im Allgemeinen darüber sprechen, und es giebt für sie keine weitere Bestimmung, als eben eine solche unbestimmte.[1] Nach unserer Betrachtungsweise dagegen ist die Pflicht etwas absolut in sich selbst Seyendes, nicht eine Mitte zwischen seyenden Extremen, durch die sie bestimmt wird; allein auch dieß Allgemeine ist somit leer oder vielmehr unbestimmt, während jeder bestimmte Inhalt ein Moment des Seyns ist, das uns sogleich in Collisionen von Pflichten verwickelt. Im Praktischen ist es, wo der Mensch eine Nothwendigkeit im Menschen als Einzelnem sucht und auszusprechen sucht; allein sie ist entweder formal, oder, als besondere Tugenden, ein bestimmter Inhalt, der eben so dem Empirischen anheimfällt.

β. Politik.

Noch ist die Politik des Aristoteles zu erwähnen; er hat es mehr oder weniger gefühlt, daß die positive Substanz, die nothwendige Organisation und Realisation des praktischen Geistes, der Staat ist, der durch die subjective Thätigkeit verwirklicht wird, so daß diese darin ihre Bestimmung erreicht. Aristoteles sieht daher auch die politische Philosophie als die ganze praktische Philosophie an, den Zweck des Staats als die allgemeine Glückseligkeit überhaupt. „Alle Wissenschaft und Fähigkeit (δύναμις),“ sagt er (Magn.

[1] cf. Arist. Ethic. Nicom. I, 1 (3).

Mor. I, 1), „hat einen Zweck, und dieser ist das Gute: je vortrefflicher sie ist, einen desto vortrefflicheren Zweck; die vortrefflichste Fähigkeit aber ist die politische, daher ist ihr Zweck auch das Gute." Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, daß es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat: „Wenn gleich das höchste Gut dasselbige bleibt für einen Einzelnen und für einen ganzen Staat, so erscheint es doch als größer und würdiger, dasselbe einem Staate zu erringen und zu erhalten; zwar auch schon, es einem Einzelnen zu erringen, ist verdienstlich, schöner aber und göttlicher, einem Volke und ganzen Staaten. Die praktische Wissenschaft strebt nun hiernach, gehört also gewissermaßen zur Politik." [1]

Ja, Aristoteles erkennt den Staat in so hohem Grade an, daß er (Polit. I, 2) sogar davon ausgeht, den Menschen zu definiren als: „ein politisches Thier, das Vernunft hat. Daher hat nur er Bewußtseyn des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Thier;" denn das Thier denkt nicht, und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Thiere haben. Es ist auch die Empfindung des Guten und Bösen u. s. f., und diese Seite kennt Aristoteles auch (s. oben, S. 347); aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Thieres ist, ist das Denken. Die vernünftige Einsicht ist daher auch bei Aristoteles die wesentliche Bedingung der Tugend, und so die Uebereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft ein wesentliches Moment in seiner Eudämonie. Nachdem Aristoteles den Menschen so bestimmt hat, sagt er: „Die Gemeinschaft von diesen macht die Familie und den Staat aus, nach dem Verhältniß aber, daß der Staat der Natur nach" (d. h. seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) „früher ist, als die Familie" (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) „und der Einzelne von uns." Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Ersten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem We-

[1] Arist. Eth. Nic. I, 1 (2).

sen nach höher ist, als der Einzelne und die Familie, weil er eben deren Substantialität ausmacht. „Denn das Ganze ist das Erste gegen den Theil. Wird z. B. der ganze Mensch aufgehoben, so giebt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen nach, wie eine steinerne Hand; denn eine vertilgte Hand ist wie eine steinerne." Ist der Mensch todt, so gehen alle Theile unter. „Denn Alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt; so daß, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, Etwas sey noch Dieses, sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig Etwas an und für sich, getrennt vom Ganzen, als irgend ein vom Ganzen abgesonderter organischer Theil." Dieß ist dem modernen Princip gerade entgegengesetzt, wo die besondere Willkühr des Einzelnen als das Absolute zum Ausgangspunkt gemacht wird; so daß Alle durch Abgebung ihrer Stimme festsetzen, was Gesetz seyn soll, und dadurch erst ein Gemeinwesen zu Stande kommt. Bei Aristoteles aber, wie bei Plato, ist der Staat das prius, das Substantielle, die Hauptsache; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische. „Wer aber dieser Verbindung unfähig wäre, oder aus Selbstständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Thier oder ein Gott."

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte: d. h. eben die Betrachtung des abstracten Menschen außer der realen Verbindung. Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten über die inneren Momente des Staats,[1] und eine Beschreibung der verschiedenen Verfassungen;[2] Letzteres hat jedoch nicht mehr dieß Interesse, wegen des verschiedenen Princips alter und moderner Staaten. Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechselung derselben in Einem Staate, allein zugleich unbekannt mit dem abstracten Recht unserer modernen Staaten, das den Ein-

[1] Arist. Polit. III, 1; IV, 14—16.
[2] Arist. Polit. III, 7 (5) — IV, 13.

zelnen isolirt, ihn als solchen gewähren läßt, und doch als ein unsichtbarer Geist Alle zusammenhält: so daß aber in Keinem eigentlich weder das Bewußtseyn, noch die Thätigkeit für das Ganze ist; sondern indem er wesentlich als Person gilt und es ihm nur um den Schutz seiner Einzelnheit zu thun ist, wirkt er zum Ganzen, ohne zu wissen, wie. Es ist eine getheilte Thätigkeit, von der Jeder nur ein Stück hat: wie in einer Fabrik Keiner ein Ganzes macht, sondern nur einen Theil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, indem nur Einige die Zusammensetzung machen. Nur freie Völker haben das Bewußtseyn und die Thätigkeit für's Ganze; in modernen ist der Einzelne nur für sich als solcher frei, und genießt nur bürgerliche Freiheit, — in dem Sinne der Freiheit eines bourgeois, nicht eines citoyen, wofür wir nicht zwei Wörter haben. Bürgerliche Freiheit in dieser Bedeutung ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, das Princip des Isolirens; sie ist aber ein nothwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten: diese vollkommene Selbstständigkeit der Punkte, und eben darum größere Selbstständigkeit des Ganzen, welche das höhere organische Leben ausmacht. Nachdem der Staat dieß Princip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; jene Staaten sind Naturspiele und Naturproducte, die vom Zufall und von der Laune des Einzelnen abhängen: erst jetzt ist das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit möglich, die real und consolidirt in ihren Theilen ist.

Aristoteles hat sich übrigens nicht darauf eingelassen, so einen Staat zu beschreiben, wie Plato; sondern in Ansehung der Staatsverfassung bestimmt er nur, daß die Besten herrschen müssen. Das geht aber immer so, man mag es machen, wie man will; es ist ihm daher nicht so sehr um die Bestimmung der Formen der Staatsverfassung zu thun. Zum Beweise, daß die Besten herrschen müssen, führt Aristoteles an: „Die Besten würden Unrecht leiden, wenn sie den Andern gleichgestellt würden, die ihnen ungleich sind an Tugend und politischer Fähigkeit; denn ein solcher

Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen." Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen müsse, über den also Niemand herrschen könne, nicht einmal das Gesetz. „Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, so wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller ist, als einem Solchen gerne zu gehorchen, so daß Solche an und für sich (ἀΐδιοι) Könige in den Staaten sind." [1] Die Griechische Demokratie war damals schon ganz verfallen, so daß Aristoteles keinen Werth mehr darauf legen konnte.

4. Die Logik.

Auf der andern Seite der Philosophie des Geistes steht Aristoteles' Wissenschaft des abstracten Denkens, eine Logik, die noch zu betrachten übrig ist; sie wurde ebensosehr Jahrhunderte und Jahrtausende lang geehrt, als sie jetzt verachtet ist. Aristoteles ist als der Vater der Logik angesehen worden: seine logischen Schriften sind die Quelle und das Lehrbuch der logischen Darstellungen aller Zeiten, die zum Theil nur speciellere Ausführungen waren, wodurch sie strohern, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten; wie denn noch in den neuesten Zeiten Kant gesagt hat, daß seit Aristoteles die Logik, wie die reine Geometrie seit Euklid, eine vollendete Wissenschaft sey, die bis auf den heutigen Tag beibehalten worden, und keine weitere wissenschaftliche Verbesserung und Veränderung mehr erlangt hat. Obzwar also die Logik hier zum ersten Male erwähnt wird, und in der ganzen folgenden Geschichte der Philosophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat sonst keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skepticismus hierher rechnen will): so kann hier doch nicht von ihrem nähern Inhalt die Rede seyn, sondern nur eine allgemeine Charakterisirung derselben Platz finden.

[1] Arist. Polit. III, 13 (8—9).

Diese Formen Theils über Begriff, Theils über Urtheil und Schluß kommen von Aristoteles her. Wie in der Naturgeschichte die Thiere, z. B. das Einhorn, Mammuth, diese Käferart, Molluske u. s. w. betrachtet, und beschrieben wird, was solch' eine Bestie sey: so ist Aristoteles gleichsam der Naturbeschreiber dieser geistigen Formen des Denkens; aber bei diesem Schließen von Einem aufs Andere hat Aristoteles nur das Denken in seiner endlichen Anwendung bestimmt dargestellt, seine Logik ist also eine Naturgeschichte des endlichen Denkens. Indem sie ein Bewußtwerden über die abstracte Thätigkeit des reinen Verstandes, nicht ein Wissen von diesem und jenem Concreten, sondern reine Form ist: so ist dieß Bewußtseyn in der That bewundernswürdig, und noch bewundernswürdiger diese Ausbildung dieses Bewußtseyns; diese Logik also ein Werk, das der Tiefe ihres Erfinders, so wie der Stärke seiner Abstraction die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens im Denken ist eben, es vom Stoffartigen zu trennen und so festzuhalten: und sie zeigt sich fast noch mehr, wenn man es festhält, wie es, mit dem Stoffe amalgamirt, sich auf die mannigfaltigste Weise umherwirft, und einer Menge von Wendungen fähig ist; auch betrachtet Aristoteles in der That nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso des Denkens am Vorstellen. Die Logik des Aristoteles ist in fünf Schriften enthalten, die unter dem Namen Ὄργανον zusammengefaßt sind.

a. Die **Kategorien** (*κατηγορίαι*), von denen die **erste** Schrift handelt, sind die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seyenden ausgesagt wird (*κατηγορεῖται*): ebensowohl das, was wir Verstandesbegriffe nennen, als die einfachen Wesenheiten der Dinge. Es kann dieß eine Ontologie genannt werden, der Metaphysik angehörig; diese Bestimmungen kommen daher auch in Aristoteles' Metaphysik vor. Aristoteles (Categor. 1) sagt nun: „Homonym (*ὁμώνυμα*) heißt das, was bloß den Namen gemein, aber eine andere substantielle Begriffsbestimmung (*λόγος τῆς οὐσίας*) hat: wie wenn man z. B. ein Pferd und dessen Bild Beide ein Thier nennt."

Dem Homonymen ist also der **Begriff** (λόγος) entgegengesetzt; und indem Aristoteles hiervon τὰ λεγόμενα, wovon das zweite Kapitel handelt, ableitet: so erhellt, daß dieser letztere Ausdruck mehr als das bloße Sagen bezeichnet, und hier überhaupt für **bestimmte Begriffe** zu nehmen ist. „Die bestimmten Begriffe werden entweder **mit Verbindung** (κατὰ συμπλοκήν), oder ohne Verbindung (ἄνευ συμπλοκῆς) gesagt: z. B. der Mensch siegt, der Ochs läuft; oder der Mensch, der Ochs, Siegen, Laufen." Beim ersten Gliede der Eintheilung führt Aristoteles τὰ ὄντα welche allerdings überhaupt rein subjective Beziehungen Solcher sind, die für sich sind: so daß die Beziehung nicht an ihnen selbst, sondern außer ihnen ist. Wiewohl nun τὰ λεγόμενα und τὰ ὄντα wieder von einander unterschieden werden, so gebraucht doch Aristoteles weiter sowohl λέγεται als ἐστί von den οὖσι: so daß λέγεται von einer Gattung, in der Beziehung auf ihr Besonderes, gesetzt wird; hingegen ἐστί von einem Allgemeinen, das nicht Idee, sondern Einfaches ist. Denn Aristoteles sagt: „Es giebt **Bestimmtheiten** (ὄντα), welche von einem Subjecte ausgesagt werden (καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται), aber in keinem Subjecte **sind**: wie der Mensch von einem bestimmten Menschen; er **ist** aber nicht in einem bestimmten Menschen. Andere sind in einem Subjecte (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί), werden aber nicht so von einem Subjecte gesagt (in einem Subjecte seyn, heißt: nicht als Theil in ihm seyn, aber nicht ohne ein Subject seyn können), wie eine Grammatik (τὶς γραμματική) in einem Subjecte, der Seele, ist, aber nicht von einem Subjecte gesagt," oder nicht als Gattung auf ein Subject bezogen „werden kann. Anderes wird auf ein Subject bezogen (λέγεται), und **ist** in einem Subjecte; die Wissenschaft ist in der Seele, und wird auf Grammatik bezogen. Anderes **ist** weder in einem Subject, noch wird es auf ein Subject bezogen: ein gewisser Mensch, das Individuelle, numerisch Eine; doch kann Einiges in einem Subjecte seyn, wie eine bestimmte Grammatik." Statt Subject würden wir besser Substrat setzen; denn es ist das,

worauf der Begriff sich nothwendig bezieht: d. h. dasjenige, was in der Abstraction weggelassen wird, also das dem Begriff entgegengesetzte Einzelne. Man sieht, Aristoteles hat den Unterschied von Gattung oder Allgemeinem, und Einzelnem im Sinne.

Das Erste, was Aristoteles im Vorhergehenden bezeichnet hat, ist hiernach die Gattung, die von einem Menschen ausgesagt wird, aber nicht in ihm ist, oder nicht als Einzelnes ist; der tapfere Mann z. B. ist ein Wirkliches, aber als allgemeiner Begriff ausgedrückt. Ueberhaupt ist in der formalen Logik und ihren Begriffen immer der Gegensatz gegen ein Wirkliches vorhanden; und das logisch Wirkliche ist an sich ein Gedachtes, Tapferkeit also z. B. eine reine Form der Abstraction. Diese Verstandes-Logik sucht aber in ihren drei Stufen die Kategorien des Absoluten nachzuäffen. Begriff ist ein logisch Wirkliches, also an sich bloß Gedachtes, d. h. Mögliches. Im Urtheil setzt sie einen Begriff A als ein wirkliches Subject, und verbindet ein anderes Wirkliches als Begriff B damit; B soll der Begriff seyn, und A in Rücksicht auf ihn ein Seyn haben, — aber B ist nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß soll die Nothwendigkeit nachgeahmt werden: schon in einem Urtheil ist eine Synthesis eines Begriffs und seynsollenden Seyns, im Schluß soll sie die Form der Nothwendigkeit tragen, indem beides Entgegengesetzte in einem Dritten wie durch den medius terminus der Vernunft, z. B. bei dem Mittelmaaß der Tugend (s. oben, S. 351), gleich gesetzt wird. Der Obersatz drückt ein logisches Seyn aus: der Untersatz eine logische Möglichkeit, denn Cajus ist ein bloß Mögliches für die Logik; der Schlußsatz verbindet Beides. Erst vor der Vernunft aber entfaltet sich das Lebendige; denn sie ist die wahre Realität. Das Zweite ist das Allgemeine überhaupt, das nicht Gattung ist: d. h. nicht in sich selbst die Einheit des Allgemeinen und Besondern — oder absolute Einzelnheit, damit aber Unendlichkeit — ist; dieß ist wohl in einem Subjecte Moment oder Prädicat, aber es ist nicht an und für sich selbst. Dieß Verhältniß wird nun durch οὐ λέγεται ausgedrückt; denn ὅ λέγεται ist das,

was als Allgemeines in ihm selbst zugleich unendlich ist. Das **Dritte** ist das **Besondere**, was ausgesagt wird: wie Wissenschaft in ihr selbst unendlich, und so die Gattung z. B. der Grammatik ist; zugleich aber als Allgemeines, oder als nicht Einzelnes, ist sie Moment eines Subjects. Das **Vierte** des Aristoteles ist, was unmittelbare Vorstellung heißt: das **Einzelne**. Die Ausnahme, daß Einiges, z. B. eine bestimmte Grammatik, auch in einem Subjecte sey, gehört nicht hierher; denn die bestimmte Grammatik ist nicht wesentlich an ihr selbst Einzelnes.

Hierüber macht Aristoteles [1] selbst nun folgende Bemerkungen: „Wenn Etwas von einem Andern prädicirt wird (*κατηγορεῖται*) als von einem Subjecte: so gilt, was vom Prädicate gesagt wird (*λέγεται*)," d. h. was als Allgemeines auf dasselbe bezogen ist, „auch vom Subjecte." Dieß ist der **gewöhnliche** Schluß; man sieht schon hieraus, daß, indem dieß so kurz abgefertigt wird, der **eigentliche** Schluß bei Aristoteles eine viel größere Bedeutung hat. „Verschiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet sind (*μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα*), wie Thier und Wissenschaft, haben verschiedene specifische Differenzen (*διαφοράς*): z. B. das Thier hat die Unterschiede Landthier, Vogel, Fisch, — die Wissenschaft keinen dergleichen. Hingegen untergeordnete Gattungen können dieselben Differenzen haben; denn die oberen Gattungen werden von den untern ausgesagt, so daß die Unterschiede, die vom Prädicate gelten, auch Unterschiede des Subjects sind."

Nachdem Aristoteles bisher bei den bestimmten Begriffen von dem Verbundenen gesprochen hatte, so kommt er nunmehr auf „das, was **ohne Verbindung** ausgesagt wird;" denn dieß war, wie wir (S. 358) sahen, die Eintheilung, die er im zweiten Kapitel zum Grunde legte. Das ohne Verbindung Ausgesagte, als die eigentlichen Kategorien, behandelt er im Folgenden ausführlicher; jedoch ist die Schrift, worin er diese Kategorien zusammenstellt, nicht für vollständig anzusehen. Aristoteles [2] nimmt

[1] Categor. c. 3 (c. 2, §. 3—5).
[2] Categor. c. 4 (c. 2, §. 6—8).

ihrer zehn an: „Jeder solcher bestimmte Begriff drückt entweder eine Substanz (*οὐσίαν*) aus, oder eine Qualität (*ποιόν*), oder eine Quantität (*ποσόν*)," die Materie, „oder ein Verhältniß (*πρός τι*), oder einen Ort (*ποῦ*), oder eine Zeit (*ποτέ*), oder eine Lage (*κεῖσθαι*), oder ein Haben (*ἔχειν*), oder ein Thun (*ποιεῖν*), oder ein Leiden (*πάσχειν*). Keins derselben ist in dieser Trennung eine Affirmation (*κατάφασις*), oder eine Negation (*ἀπόφασις*), d. h. weder wahr noch falsch." Diesen Prädicabilien fügt Aristoteles dann noch fünf Postprädicamente hinzu; doch stellt er sie sämmtlich nur so neben einander.[1] Die Kategorien der Relation sind Synthesen der Qualität und Quantität, sie gehörten somit der Vernunft an; aber sie gehören dem Verstande an und sind Formen der Endlichkeit, insofern sie als bloße Relationen gesetzt werden. Das Seyn, das Wesen ist in ihnen das Erste: daneben steht das Mögliche, als Accidenz oder Bewirktes; aber Beides ist getrennt. In der Substanz ist A Seyn, B Möglichkeit; im Causalitäts-Verhältnisse ist A und B Seyn, aber A wird in B gesetzt als ein Setzen des A. A der Substanz ist logisches Seyn, es ist das Wesen entgegengesetzt seiner Existenz; und diese Existenz ist in der Logik eine bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Causalität ist das Seyn des A in B ein bloßes Seyn der Reflexion; B ist für sich selbst ein Anderes. In der Vernunft aber ist A ebensowohl Seyn des B, als des A; und A ist ganzes Seyn des A, so wie des B.

Aristoteles[2] spricht nun zunächst von der Substanz. Die Substanz, und zwar „die am eigentlichsten (*κυριώτατα*) und zuerst und am meisten so genannte," ist ihm aber das Individuum, — die vierte Klasse der von ihm angegebenen Bestimmtheiten (s. oben, S. 358—360). „Die zweiten Substanzen sind die, in welchen, als Arten (*εἴδεσι*), jene ersten sind: sie, und auch die Gattungen dieser Arten. Vom Subjecte wird Name und Begriff (*λόγος*) des

[1] Arist. Categor. c. 10—14 (8—11); vergleiche Kant: Kritik d. r. Vernunft, S. 79 (6. Aufl.).

[2] Categor. c. 5 (3).

von einem Subjecte ausgesagten Allgemeinen (*τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων*) — der zweiten Substanzen — prädicirt: z. B. vom bestimmten Menschen, als dem Subjecte, wird sowohl der Name, als der Begriff des Menschen (das lebende Wesen) ausgesagt. Hingegen unmöglich der Begriff des in einem Subjecte seyenden (*ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος*) von dem" untergeordneten „Subjecte, bei Einigen aber wohl der Name: der Begriff des Weißen also nicht vom Körper, in dem es ist, sondern nur der Name. Das Andere aber," außer der Definition (*λόγος*) überhaupt, und „dem Namen bei den Meisten, wird auf die ersten Substanzen als die Subjecte" (das Einzelne) „bezogen, oder ist in ihnen. Ohne die ersten Substanzen kann also nichts Anderes seyn, — weil sie allem Andern zum Grunde liegen (*ὑποκεῖσθαι*). Von den zweiten Substanzen ist die Art mehr Substanz, als die Gattung; denn sie ist der ersten Substanz näher, — und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädicirt:" die Art ist hier nämlich das Subject, was also nicht immer ein wesentlich als Einzelnes Bestimmtes zu seyn braucht, sondern auch das Untergeordnete überhaupt bedeutet. „Aber die Arten sind in gleichem Grade Substanzen, so wie von den ersten Substanzen keine mehr Substanz ist, als die andere. Auch sind die Arten und Gattungen vor dem Uebrigen" (den Eigenschaften oder Accidenzen) „zweite Substanzen zu nennen: der Begriff Mensch vor dem, daß er weiß ist, oder läuft." Die Abstraction hat also zweierlei zum Gegenstande: z. B. Mensch und gelehrt sind Beides Eigenschaften eines bestimmten Individui; Jenes abstrahirt aber nur von der Einzelnheit, und läßt die Totalität, ist also Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, wo nichts verloren geht, als die Entgegensetzung der Reflexion. „Was von den Substanzen gilt, gilt auch von den Differenzen; denn sie haben, als Synonymen (*συνώνυμα*), sowohl den Namen, als den Begriff gemeinschaftlich."

b. Die zweite Schrift ist über die Interpretation (*περὶ ἑρμηνείας*); es ist die Lehre von den Urtheilen und Sätzen. Sätze sind, wo Affirmation und Negation, Falschheit und Wahr-

heit Statt findet;[1] sie beziehen sich nicht auf das reine Denken, wenn die Vernunft sich selbst denkt: sind nicht Allgemeines, sondern Einzelnes.

c. Das Dritte sind die analytischen Bücher, deren zwei Werke sind, die früheren und die späteren; sie handeln besonders ausführlich von dem Beweise (ἀπόδειξις) und den Verstandesschlüssen. „Der Schluß ist ein Grund (λόγος), in welchem, wenn Einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte, nach der Nothwendigkeit, folgt."[2] Aristoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüsse hauptsächlich sehr genau behandelt, sie sind aber gar nicht die allgemeine Form der Wahrheit; in seiner Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f. hat er nicht geschlossen, sondern den Begriff an und für sich gedacht.

d. Das Vierte sind die topischen Bücher (τοπικά), welche von den Oertern (τόποι) handeln: worin also die Gesichtspunkte durchgeführt sind, woraus eine Sache betrachtet werden kann. Cicero und Jordanus Bruno haben dieß näher bearbeitet. Aristoteles giebt eine große Anzahl von allgemeinen Gesichtspunkten an, die bei einem Gegenstande, einem Satze oder einer Aufgabe u. s. f. genommen werden können: jede Aufgabe könne sogleich auf diese verschiedenen Gesichtspunkte reducirt werden, die überall vorkommen müssen. Diese Oerter sind so gleichsam ein Schema von Mancherlei, um danach einen Gegenstand zu betrachten, ihm nachzuforschen; — eine Arbeit, die besonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen sehr zweckmäßig und erforderlich schien, indem das Bewußtseyn der Gesichtspunkte die Möglichkeit an die Hand giebt, einem Gegenstande sogleich vielerlei Seiten abzugewinnen, und sich nach diesen Seiten über ihn zu verbreiten (s. oben, S. 11 — 12). Dieß gehört nun nach Aristoteles zur Dialektik, die er ein Instrument nennt, Sätze und Schlüsse aus Wahrscheinlichem zu finden.[3] Solche Oerter sind entweder allgemeinerer Art, z. B. Ver-

[1] Arist. Categor. c. 4 (2); De Interpretat. c. 4—6.
[2] Arist. Analytic. prior. I, 1; Topic. I, 1.
[3] Arist. Topic. I, 13 (11) et 1.

schiedenheit, Aehnlichkeit, Gegensatz, Verhältniß, Vergleichung:[1] oder speciell, z. B. Oerter, um zu beweisen, daß Etwas besser oder wünschenswerther sey, als da sind die Dauer der Zeit; die Autorität dessen, oder Mehrerer, die es erwählen; die Gattung gegen die Art; das Wünschenswerthe für sich; weil es in einem Bessern ist; der Zweck; die Vergleichung des Zwecks und der Folge; das an sich Schönere und Lobenswürdigere u. s. f.[2] Aristoteles (Topic. VIII, 2) sagt, man müsse sich gegen die Dialektiker eher der Syllogismen, gegen die Menge eher der Induction bedienen. Ebenso trennt Aristoteles[3] die dialektischen und beweisenden Syllogismen von den rhetorischen und jeder Art der Ueberzeugung; zu den rhetorischen rechnet er aber die Induction.

e. Die fünfte Schrift endlich sind die sophistischen Elenchen (*σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*), oder „Von den Wendungen," wie beim bewußtlosen Fortlaufen des Gedankens in seinen Kategorien am Stoffartigen der Vorstellung er in beständigen Widerspruch mit sich selbst geräth. Die sophistischen Elenchen verleiten das bewußtlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen, und machen es darauf aufmerksam, um es darin zu fangen; bei Zeno wurden sie erwähnt, auch die Sophisten suchten sie auf, besonders aber waren die Megariker stark darin. Aristoteles geht eine Menge solcher Widersprüche in der Art und Weise durch, daß er sie auflöst; er verfährt dabei ruhig und sorgsam, und läßt sich die Mühe nicht verdrießen, wenn sie auch mehr dramatischer Art seyn sollten. Früher (S. 114 — 122) schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern: und wie Aristoteles diese Widersprüche durch die Unterscheidung und Bestimmung auflöste.

Was von diesen fünf Theilen des Aristotelischen Organons in unsern gewöhnlichen Logiken vorkommt, ist in der That das Wenigste und Trivialste, häufig nur die Isagoge des Porphyr.

[1] Arist. Topic. I, c. 16 — 18 (14 — 16); II, 7 — 8, 10.
[2] Arist. Topic. III, 1; Buhle: Argum. p. 18.
[3] Analyt. prior. II, 23 (25).

Besonders in den ersten Theilen, in der Interpretation und den analytischen Büchern, enthält diese Aristotelische Logik schon Darstellungen der allgemeinen Denkformen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, und eben die Grundlage dessen sind, was bis in die neuesten Zeiten als Logik bekannt ist. Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles, diese Formen, die das Denken in uns nimmt, erkannt und bestimmt zu haben. Denn was uns sonst interessirt, ist das concrete, in äußere Anschauung versenkte Denken: jene Formen bilden ein darin versenktes Netz von unendlicher Beweglichkeit, — und diese feinen sich durch Alles hindurchziehende Fäden zu fixiren, ist ein Meisterstück von Empirie; und dieß Bewußtseyn ist von absolutem Werth. Das bloße Betrachten, als eine Kenntniß von den mancherlei Formen und Wendungen dieser Thätigkeit, ist schon wichtig und interessant genug. Denn so trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verschiedenen Arten von Urtheilen und Schlüssen und deren mannigfaltigen Verschränkungen erscheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden: so darf wenigstens im Gegensatz nicht eine andere Wissenschaft dagegen erhoben werden. Wenn es z. B. für eine würdige Bestrebung gilt, die unsägliche Menge von Thieren, z. B. hundert sieben und sechzig Kukuksarten, wo Eine einen Busch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geschlechte eines Mooses, das nicht besser als ein Schorf ist, oder eines Insects, Geschmeißes, der Wanzen u. s. w. in der gelehrten Entomologie kennen zu lernen: so ist es viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens, als jenes Ungeziefers kennen zu lernen. Das Beste, was über die Formen des Urtheils, Schlusses u. s. f. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, ist aus diesen Schriften des Aristoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgesponnen, aber das Wahrhafte findet sich schon bei Aristoteles.

Was nun den eigentlichen philosophischen Werth der Aristotelischen Logik betrifft, so hat sie in unsern Lehrbüchern die

Stellung und Bedeutung erhalten, daß sie nur die Thätigkeit des Verstandes als Bewußtseyn ausdrücke: also eine Anweisung sey, richtig zu denken, so daß es scheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts anginge; mit andern Worten die sogenannten Denk-Gesetze unseres Verstandes enthalte, wodurch wir zur Einsicht kommen, aber durch eine Vermittelung, welche nicht die Bewegung der Dinge selbst wäre. Das Resultat soll freilich Wahrheit seyn, so daß die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie nach den Gesetzen des Denkens herausbringen; aber die Weise dieses Erkennens hat bloß eine subjective Bedeutung, und das Urtheil und der Schluß ist nicht ein Urtheil und ein Schluß der Dinge selbst. Wenn nun nach dieser Ansicht das Denken für sich betrachtet wird, so erscheint es nicht an sich als Erkennen, oder hat keinen Inhalt an und für sich selbst: sondern ist eine formelle Thätigkeit, die sich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für sie ein gegebener ist. Das Denken wird in diesem Sinne zu etwas Subjectivem: an und für sich sind diese Urtheile und Schlüsse wohl wahr, oder vielmehr richtig, daran hat noch Niemand gezweifelt; aber weil ihnen der Inhalt fehle, reiche dieß Urtheilen und Schließen nicht zur Erkenntniß der Wahrheit hin. So gelten sie den Logikern als Formen, denen der Inhalt gegenüber steht, weil sie selbst nicht die Gestalt des Inhalts haben; und das, für was sie gegeben werden, — daß sie nämlich Formen sind, — wird getadelt. Das Schlimmste, was ihnen nachgesagt wird, ist aber, daß der Fehler nur daran liege, daß sie formal: sowohl die Gesetze des Denkens als solchen, als seine Bestimmungen, die Kategorien, entweder nur Bestimmungen am Urtheil, oder nur subjective Formen des Verstandes sind, gegen die das Ding-an-sich noch etwas Anderes ist. Allein in jener Ansicht und in diesem Tadel ist das Wahre selbst verfehlt; denn das Unwahre überhaupt ist die Gestalt des Gegensatzes von Subject und Object, und der Mangel ihrer Einheit: so daß dann die Frage gar nicht aufgeworfen wird, ob Etwas an und für sich selbst wahr ist. Empirischen In-

halt haben diese Bestimmungen nun freilich nicht, aber das Denken und seine Bewegung ist selbst der Inhalt: und zwar ein so interessanter Inhalt, als es irgend einen geben kann; so daß diese Wissenschaft vom Denken für sich eine wahre Wissenschaft ist. Allein hier tritt wieder der Nachtheil der ganzen Aristotelischen Manier, — so wie aller folgenden Logik, — und zwar im höchsten Grade, ein: daß nämlich im Denken und in der Bewegung des Denkens, als eines solchen, die einzelnen Momente auseinanderfallen; es sind eine Menge Arten des Urtheilens und des Schließens, deren jede so für sich gilt, und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. So sind sie eben Inhalt; denn sie sind dann ein gleichgültiges, unterschiedenes Seyn: z. B. die berühmten Gesetze des Widerspruchs u. s. f., die Schlüsse u. s. f. In dieser Vereinzelung haben sie aber eben keine Wahrheit; sondern nur ihre Totalität ist die Wahrheit des Denkens, weil diese Totalität subjectiv und objectiv zugleich ist. Sie sind also nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt: ihr Fehler mithin nicht, daß sie nur Formen sind; sondern vielmehr, daß ihnen die Form fehlt und sie zu sehr Inhalt sind. So wie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für sich Etwas ist, z. B. roth, hart u. s. w., sondern nur ihre Einheit ein reales Ding ausmacht: so ist es mit der Einheit der Formen des Urtheilens und Schließens, die einzeln eben so wenig Wahrheit haben, als eine solche Eigenschaft, oder als ein Rhythmus und eine Melodie. Die Form eines Schlusses, so wie sein Inhalt, kann ganz richtig seyn, und doch sein Schlußsatz ohne Wahrheit, weil diese Form, als solche, für sich keine Wahrheit hat; von dieser Seite aber sind diese Formen nie betrachtet worden, und die Verachtung der Logik selbst beruht auf dem falschen Gesichtspunkt des Mangels des Inhalts. Dieser Inhalt ist nun kein anderer, als die speculative Idee. Begriffe des Verstandes oder der Vernunft sind das Wesen der Dinge, freilich nicht für jene Ansicht, aber in Wahrheit: und so auch für Aristoteles die Begriffe des Verstandes, nämlich die Kategorien, die Wesenheiten des Seyns.

Wenn sie also an und für sich wahr, so sind sie selbst ihr eigener, und zwar sogar höchster Inhalt. Allein in der gewöhnlichen Logik ist dieß nicht der Fall: und auch wie diese Formen in den Aristotelischen Büchern dargestellt sind, so sind sie nur allgemeine Denkbestimmungen, die der abstracte Verstand vereinzelt. Dieß ist jedoch nicht die Logik des speculativen Denkens, d. h. der Vernünftigkeit als unterschieden von der Verständigkeit; sondern es liegt da die Verstandes-Identität, daß nichts sich widersprechen soll, zu Grunde. So wenig diese Logik des Endlichen ihrer Natur nach speculativ ist, so muß man sich doch damit bekannt machen; denn in endlichen Verhältnissen findet sie sich überall. Es giebt viele Wissenschaften, Kenntnisse u. s. f., die keine anderen Formen des Denkens kennen und anwenden, als diese Formen des endlichen Denkens, welche in der That die allgemeine Methode für die endlichen Wissenschaften ausmachen. Die Mathematik z. B. ist ein fortgesetztes Schließen; die Jurisprudenz ist das Subsumiren des Besondern unter das Allgemeine, das Zusammenschließen dieser beiden Seiten. Innerhalb dieser Verhältnisse endlicher Bestimmungen ist der Schluß nun zwar, wegen der Dreiheit seiner Termini, die Totalität dieser Bestimmungen, und deßwegen von Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 261) auch der Vernunftschluß genannt worden; aber dieser verständig gemachte Schluß, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, ist nur die verständige Form der Vernünftigkeit, und, wie wir oben (S. 222) sahen, vom eigentlichen Vernunftschluß sehr verschieden. Aristoteles ist so der Urheber der verständigen Logik; ihre Formen betreffen nur das Verhältniß von Endlichem zu einander, und in ihnen kann das Wahre nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß Aristoteles' Philosophie auch gar nicht auf dieß verständige Verhältniß gegründet ist; man muß also nicht glauben, daß es diese Formen des Schlusses sind, nach denen Aristoteles gedacht hat. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht dieser speculative Philosoph seyn, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze hätte aufgestellt

werden, er hätte keinen Schritt fortthun können, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik gehalten hätte.

Wie die ganze Philosophie des Aristoteles, so bedarf seine Logik wesentlich dieser Umschmelzung, daß die Reihe seiner Bestimmungen in ein nothwendiges systematisches Ganzes gebracht wird: nicht solch' ein systematisches Ganzes, daß richtig eingetheilt, und kein Theil vergessen werde, und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden; sondern so, daß es Ein lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Theil als Theil gilt, und nur das Ganze als solches Wahrheit hat. Aristoteles drückt oft, wie z. B. in der Politik (s. oben, S. 353—354), diese Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logische Form keine Wahrheit an ihr selbst: nicht darum, weil sie Form des Denkens ist, sondern weil sie bestimmtes Denken, einzelne Form ist, und als solche gelten soll. Aber als System, und absolute Form, die diesen Inhalt beherrscht, hat das Denken seinen Inhalt als Unterschied an ihm selbst, ist speculative Philosophie, woran Subject und Object unmittelbar identisch, und der Begriff und das Allgemeine Wesenheiten der Dinge sind. Wie die Pflicht zwar das Anundfürsichseyn, aber, als bestimmte, ein bestimmtes Anundfürsichseyn ausdrückt, das selbst nur ein Moment ist und sein Bestimmen auch wieder aufzuheben wissen muß: so giebt die logische Form, die sich als diese bestimmte aufhebt, eben darin ihren Anspruch, an und für sich zu gelten, auf. Dann aber ist die Logik Wissenschaft der Vernunft, speculative Philosophie der reinen Idee des absoluten Wesens, die nicht in dem Gegensatz des Subjects und Objects befangen ist, sondern Gegensatz im Denken selber bleibt; doch können wir freilich zugeben, daß Vielerlei in der Logik eine gleichgültige Form ist.

Hiermit wollen wir es in Ansehung der Aristotelischen Philosophie bewenden lassen, von der es schwer ist, loszukommen; denn je mehr man in das Detail geht, je interessanter wird sie und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände. Die Weitläufigkeit, womit ich den Hauptinhalt der Aristotelischen Philoso-

phie dargelegt habe, rechtfertigt sich Theils aus der Wichtigkeit der Sache selbst, weil sie uns eben eigenen Inhalt darbietet: Theils aus dem schon (S. 264) erwähnten Umstande, daß an keiner Philosophie sich die neuere Zeit so vergangen hat, als an ihr, und keinem der alten Philosophen so viel abzubitten ist, als dem Aristoteles.

Der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles war Theophrast, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), der, wenn er auch ein berühmter Mann war, doch nur als ein Commentator des Aristoteles gelten kann. Aristoteles ist eben ein so reicher Schatz von philosophischen Begriffen, daß sich viel Stoff darin zu weiterer Bearbeitung, abstracterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze findet. Indessen das Verfahren des Aristoteles, einen empirischen Ausgangspunkt des Raisonnements zu nehmen, und dieses in den Brennpunkt des speculativen Begriffs zusammenzufassen, ist seinem Geiste eigenthümlich, ohne frei für sich zur Methode und zum Principe herausgehoben werden zu können. So ist vom Theophrast, so wie von vielen andern (z. B. Dikäarch aus Messina), unter denen Strato aus Lampsakus, der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, nicht viel zu berichten. Was den Dikäarch betrifft, so sagt Cicero (Tusc. Quaest. I, 31, 10), er habe die Unsterblichkeit der Seele bestritten; denn er habe behauptet, „die Seele sey weiter nichts, als ein leerer Name, und die ganze Kraft, womit wir handeln und empfinden, gleichmäßig in allen lebenden Körpern verbreitet, und von dem Körper nicht trennbar, da sie eben nichts Anderes sey, als der so gestaltete Körper selbst, daß er durch ein gewisses Gleichmaaß seiner Natur lebe und empfinde." Cicero giebt historisch ein Resultat, wie er es sich verständlich machte, ohne allen speculativen Begriff. Stobäus (Eclog. phys. p. 796) führt dagegen von Dikäarch an, er habe die Seele für „eine Harmonie der vier Elemente" gehalten. Von Strato haben wir nur wenige allgemeine Nachrichten darüber, daß er als Physiker sich berühmt gemacht hat, und sein Begriff der Natur dem mechanischen Weg, jedoch nicht dem des Leucipp und Demokrit, und dann Epikur's gefolgt sey; sondern er machte, nach

Stobäus (Eclog. phys. p. 298), das Warme und Kalte zu Elementen. Wenn es daher so bestimmt wahr ist, was von ihm berichtet wird, so ist er den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu geworden, indem er Alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, und den immanenten Zweck entfernte, — ohne die schlechte Teleologie moderner Zeit anzunehmen. Wenigstens berichtet Cicero (De nat. Deor. I, 13) von ihm, daß er behaupte, „die göttliche Kraft liege ganz in der Natur, welche die Ursachen des Entstehens, des Wachsens und des Vergehens in sich selber habe, aber jeder Empfindung und Gestaltung entbehre." Die übrigen Peripatetiker beschäftigten sich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Aristoteles, mit einer Ausführung seiner Werke, in gleichem Inhalte, — nur in einer mehr oder weniger rhetorischen commentatorischen Form. Im Praktischen setzte die Peripatetische Schule aber überhaupt als Princip der Glückseligkeit die Einheit von Vernunft und Neigung. Wir vernachlässigen also die weitere Ausbreitung der Peripatetischen Philosophie, eben weil sie nicht mehr das Interesse hat und auch später mehr zu einer Popular-Philosophie geworden ist (s. oben, S. 137, 276); in dieser Weise ist sie nicht Aristotelische Philosophie geblieben, wiewohl auch diese, als die eigentlich speculative, mit der Wirklichkeit am meisten zusammenfallen mußte. Dieß Verkommen der Aristotelischen Philosophie hängt wohl mit dem schon (S. 272—274) angedeuteten Umstande zusammen, daß die Aristotelischen Schriften früh verschwanden, und die Aristotelische Philosophie nicht sowohl durch diese Urkunden sich erhielt, als durch die Tradition in der Schule; wodurch sie also wesentliche Veränderungen bald erlitt, und Ausführungen der Lehre des Aristoteles veranlaßt wurden, von denen man nicht weiß, ob nicht einige sich unter das eingeschlichen, was für seine Werke gilt.

Weil Aristoteles' Begriff in alle Sphären des Bewußtseyns eingedrungen ist, und diese Vereinzelung in der Bestimmung durch den Begriff, da sie gleichfalls nothwendig ist, in jeder Sphäre die tiefsten richtigen Gedanken enthält: so ist Aristoteles, um die äußere

Geschichte seiner Philosophie im Allgemeinen hier zu anticipiren, viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen. Als im christlichen Abendlande unter den Christen die Wissenschaft verschwand, hat sein Ansehen ebensosehr unter den Arabern geglänzt, von welchen seine Philosophie in spätern Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden ist. Der Triumph, der beim Wiederaufblühen der Wissenschaften darüber gefeiert worden ist, daß die Aristotelische Philosophie aus den Schulen, aus den Wissenschaften, besonders aus der Theologie, als der Philosophie über das absolute Wesen, verdrängt worden, hat die gedoppelte Seite: einmal daß in der That nicht die Aristotelische Philosophie so sehr verdrängt worden, als das Princip der auf dieselbe sich stützenden theologischen Wissenschaft, dem zufolge die erste Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte ist, — eine Voraussetzung, die ein für allemal zu Grunde liege, und an der sich die Vernunft und das Denken nur oberflächlich hin und her zu bewegen, das Recht und die Kraft habe. In dieser Gestalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken sich die Theologie besonders zurechte gemacht, sich in alle dialektische Bewegungen und Bestimmungen eingelassen, und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, vertheilt und bewahrt wurde. Der Triumph über dieses System war also ein Triumph über jenes Princip, und somit der Triumph des selbstthätigen freien Denkens. Eine andere Seite aber dieses Triumphs ist der Triumph der Gemeinheit, die sich vom Begriffe befreite, und das Joch des Gedankens abschüttelte. Ehemals, und noch jetzt, hörte man genug von Aristoteles' scholastischen Spitzfindigkeiten; mit diesen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abstraction sich zu ersparen: und, statt des Begriffs, sich zum Sehen, Hören und so Fortlaufen an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, berechtigt. Auch in der Wissenschaft ist an die Stelle von spitzfindigen Gedanken spitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vögelarten werden so spitzfindig, als sonst Begriffe und Gedanken, unterschieden. Ob eine Vogel-

art rothe oder grüne Farbe, einen mehr so geformten Schwanz hat u. s. f., — solche Spitzfindigkeiten finden sich leichter, als die Unterschiede des Gedankens; und einstweilen, bis ein Volk sich an die Arbeit des Denkens heraufgebildet hat, um Allgemeines aushalten zu können, ist Jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es ist vielmehr ein Moment in diesem Wege der Bildung.

Indem der Mangel der Aristotelischen Philosophie aber darin liegt, daß — nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser jedoch in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinander fiel — die Einheit des absolut sie vereinenden Begriffs nicht geltend gemacht wurde: so ist dieß es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte. Dieß erscheint nun so, daß die Einheit des Begriffs, welche das absolute Wesen ist, als Bedürfniß auftritt; und sie stellt sich zuerst als Einheit des Selbstbewußtseyns und Bewußtseyns, als reines Denken dar. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, als das, was gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit, und in ihrer Erfüllung als Einheit, ist das reine Selbstbewußtseyn. Dieß sehen wir deßwegen so eintreten, daß das reine Selbstbewußtseyn sich zum Wesen macht: aber zugleich zuerst mit der subjectiven Bedeutung als ein Selbstbewußtseyn, das so als dieses fixirt ist, und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt, und daher mit einer Differenz zunächst behaftet ist, die es nicht überwindet.

Wir haben hiermit die erste Abtheilung der Griechischen Philosophie geschlossen, und zur zweiten Periode überzugehen. Die erste Periode der Griechischen Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft, wo das Erkennen diesen Boden des freien Denkens gewonnen hat. Das Resultat bei Plato und Aristoteles war so die Idee; doch sahen wir bei Plato das Allgemeine mehr abstracter Weise als die unbewegte Idee zum Princip gemacht, während bei Aristoteles das Denken in der Wirksamkeit als das sich selbst denkende Denken vollkommen concret geworden ist.

Das nächste Bedürfniß, was nun unmittelbar nothwendig ist, muß eben in dem enthalten seyn, wozu sich die Philosophie unter Plato und Aristoteles ausgebildet hatte. Dieß Bedürfniß ist nichts Anderes, als daß das Allgemeine jetzt frei für sich als die Allgemeinheit des Princips herausgehoben wird, so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde: oder es tritt unmittelbar das Bedürfniß einer systematischen Philosophie ein, was wir vorhin das nach der Einheit des Begriffs nannten. Man kann von Platonischem und Aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; denn dazu gehört, daß Ein Princip aufgestellt und consequent durch's Besondere hindurchgeführt wird. In dem vollständigen Complex des Begreifens des Universums bei Aristoteles, wo Alles in höchster Weise der Wissenschaft auf's Speculative zurückgeführt ist, wie empirisch er auch zu Werke gegangen ist, ist wohl Ein Princip und zwar ein speculatives, aber nicht als Eines herausgehoben; die Natur des Speculativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtseyn gebracht worden, nicht als die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend: folglich nicht als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das Besondere entwickelt würde. Aristoteles' Logik ist vielmehr das Gegentheil hiervon. Er geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Todten durch, läßt sie vor sein objectives, nämlich begreifendes Denken gegenübertreten, und erfaßt sie begreifend; jeder Gegenstand ist für sich ein in seine Bestimmungen auseinander gelegter Begriff, doch bringt er diese Gedanken dann auch zusammen und ist dadurch speculativ. Ist zwar auch schon Plato im Ganzen empirisch verfahren, indem er diese und diese Vorstellung aufgenommen hat, und sie durchgegangen ist, so tritt doch besonders bei Aristoteles diese lose Manier hervor. In der Aristotelischen Wissenschaft ist also die Idee des sich selbst denkenden Denkens zwar als die höchste Wahrheit aufgefaßt; aber die Realisirung desselben, das Bewußtseyn des natürlichen und geistigen Universums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinander-

fallende Reihe besonderer Begriffe aus, denen Ein durch's Besondere hindurchgeführtes Princip fehlt. Die höchste Idee steht bei Aristoteles mithin wieder nur als ein Besonderes an seinem Orte, ohne Princip seiner ganzen Philosophie zu seyn. Das nächste Bedürfniß der Philosophie ist daher jetzt, daß der Umfang des Erkannten auch als Eine Organisation des Begriffs erscheinen muß: damit die vielgestaltete Realität auf jene Idee, als das Allgemeine, bezogen, und dadurch bestimmt werde. Dieß ist der Standpunkt, den wir in dieser zweiten Periode haben.

Solche systematische Philosophie wird zunächst zum Dogmatismus, dem, wegen seiner Einseitigkeit, sogleich der Skepticismus gegenübertritt: wie denn die Franzosen dogmatisch systématique nennen, und système dasjenige, wo alle Vorstellungen consequent aus Einer Bestimmung fließen müssen; weßhalb ihnen auch systématique gleichbedeutend mit einseitig ist. Einseitig werden aber die folgenden Philosophien, weil in ihnen nur die Nothwendigkeit Eines Princips erkannt wurde, ohne dabei, was an und für sich hätte geschehen können, die Idee als real Allgemeines aus sich zu entwickeln, die Welt also so zu erkennen, daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde. Damit steht aber eben dieses Princip formell und abstract da, und das Besondere wird noch nicht aus ihm deducirt, sondern das Allgemeine wird nur auf's Besondere angewendet, und die Regel dieser Anwendung gesucht. Bei Aristoteles ist die Idee wenigstens an sich concret, als das Bewußtseyn der Einheit des Subjectiven und Objectiven, und darum nicht einseitig. Sollte die Idee wahrhaft concret seyn, so müßte das Besondere aus ihr entwickelt werden. Das andere Verhältniß wäre nur das der Subsumtion des Besondern unter's Allgemeine, so daß Beide von einander unterschieden sind; in diesem Falle ist das Allgemeine nur ein formelles Princip, und eine solche Philosophie darum eben einseitig. Die wahre Aufgabe aber ist, daß beide Geschäfte, die Entwickelung des Besondern aus der Idee, und die Subsumtion des Besondern unter's Allgemeine, sich begegnen. Die

Erscheinungen der physischen und geistigen Welt müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu- und vorgearbeitet seyn, damit die anderen Wissenschaften daraus allgemeine Gesetze und Grundsätze formiren können; erst dann kann die speculative Vernunft sich in den bestimmten Gedanken darstellen, und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends zum Bewußtseyn bringen. Als dogmatisch sind jene Philosophien näher aber auch behauptend, weil bei solcher Weise das Princip nur behauptet, nicht auf wahrhafte Weise bewiesen wird. Denn es wird ein Princip gefordert, worunter Alles subsumirt werde; es ist also nur als das Erste vorausgesetzt. Schon früher haben wir solche abstracte Principien gehabt, z. B. das reine Seyn; hier wurde aber das Besondere, mit dem das Unterscheiden von Anderem anfängt, als das rein Negative gesetzt. Jenes Bedürfniß hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich im Besondern seyn soll: so daß dieß nicht auf der Seite liegen bleibe, sondern gelte als bestimmt durch das Allgemeine.

Dieses Bedürfniß nach einem allgemeinen, wenn gleich noch unbewiesenen Principe ist nunmehr für das Erkennen vorhanden. Das diesem Bedürfniß Entsprechende erscheint jetzt in der Welt durch die innere Nothwendigkeit des Geistes: nicht äußerlich, sondern wie es dem Begriffe gemäß ist. Dieß Bedürfniß hat die Stoische, Epikureische, Neuakademische und Skeptische Philosophie erzeugt, die nun zu betrachten sind. Wenn wir uns in dieser ersten Periode aufgehalten haben, so können wir dieß jetzt nachholen; denn in der nächsten Periode können wir kurz seyn.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Periode: Dogmatismus und Skepticismus.

In dieser zweiten Periode, die der Alexandrinischen Philosophie vorhergeht, haben wir den Dogmatismus und Skepticismus zu betrachten: den Dogmatismus, der sich in die zwei Philosophien, die Stoische und Epikureische, theilt; und das Dritte, was sie Beide theilen, und das doch das Andere dagegen ist, den Skepticismus, mit dem wir die neuere Akademie, die gänzlich in ihn übergegangen ist, zusammennehmen wollen, während in der ältern Akademie Plato's Philosophie sich freilich noch rein erhielt. Wir sahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtseyn der Idee, oder des Allgemeinen, das in sich Zweck ist: eines zwar allgemeinen, aber zugleich in sich bestimmten Princips, das dadurch fähig ist, das Besondere zu subsumiren, und darauf angewendet zu werden. Dieses Verhältniß der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere ist hier das Herrschende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen selbst die Besonderung der Totalität entwickelt werde, ist noch nicht vorhanden. Immer liegt in solchem Verhältniß das Bedürfniß zum System und zum Systematisiren; Ein bestimmtes Princip soll nämlich consequent auf das Besondere angewendet werden, so daß die Wahrheit alles Besondern nach diesem abstracten Princip bestimmt und zugleich auch erkannt wird. Da nun hierin eben der sogenannte Dogmatismus besteht, so ist er ein Philosophiren des Verstandes,

worin Plato's und Aristoteles' speculative Größe nicht mehr vorhanden ist.

In Ansehung jenes Verhältnisses bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie jetzt als die doppelte Haupt-Frage, die wir schon früher (S. 132—133) angegeben haben: nach einem Kriterium der Wahrheit, und nach dem Weisen. Die Nothwendigkeit dieser Erscheinung können wir nun näher und noch von einer andern Seite, als dort, erklären. Weil nämlich das Wahre jetzt als die Uebereinstimmung des Denkens und der Realität, oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjectiven mit dem Objectiven erfaßt worden ist, so fragt es sich zuerst, was das allgemeine Princip für die Beurtheilung dieser Uebereinstimmung sey; ein solches Princip, wodurch das Wahre als wahr beurtheilt wird (*κρίνεται*), ist nun aber eben das Kriterium. Da diese Frage jedoch nur formell und dogmatisch gelöst worden ist, so ist damit gleich die Dialektik des Skepticismus aufgetreten, oder die Erkenntniß der Einseitigkeit dieses Princips überhaupt als eines dogmatischen. Eine weitere Folge dieses Philosophirens ist, daß das Princip, als formell, subjectiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjectivität des Selbstbewußtseyns angenommen. Wegen des äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt, ist der höchste Punkt, worin der Gedanke in seiner bestimmtesten Weise sich findet, das Selbstbewußtseyn. Diesen sämmtlichen Philosophien ist so die reine Beziehung des Selbstbewußtseyns auf sich das Princip, da nur in ihm die Idee sich befriedigt findet: wie es der Formalismus des Verstandes des jetzigen sogenannten Philosophirens ist, seine Erfüllung, das diesem Formalismus entgegengesetzte Concrete, im subjectiven Herzen, im innern Gefühl und Glauben zu finden. Die Natur und die politische Welt sind wohl auch concret, aber ein äußerlich Concretes; das eigene Concrete ist dagegen nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtseyn und als das Seinige. Die zweite herrschende Bestimmung ist somit die des Weisen. Nicht

nur die Vernunft, sondern Alles muß ein Gedachtes, d. i. als subjectiv mein Gedanke seyn; das Gedachte umgekehrt ist nur an sich, d. h. selbst objectiv, insofern es in der Gestalt formeller Identität des Denkens mit sich erscheint. Das Denken des Kriteriums, als des Einen Princips, ist, in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, das Subject selbst; das Denken und das Denkende hängt also unmittelbar zusammen. Weil das Princip dieser Philosophie nicht objectiv, sondern dogmatisch ist, und auf dem Triebe des Selbstbewußtseyns beruht, sich zu befriedigen: so ist hiermit das Subject dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subject sucht für sich ein Princip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in sich; es soll dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, gemäß seyn, um sich zu dieser abstracten Unabhängigkeit erheben zu können. Das Selbstbewußtseyn lebt in der Einsamkeit seines Denkens, und findet darin seine Befriedigung. Dieß sind nun die Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien: die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste seyn; aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmäßig.

Wenn diese Philosophien allerdings auch noch Griechenland durch ihre Entstehung angehören und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind, so sind sie doch in die Römische Welt versetzt worden; die Philosophie tritt also in die Römische Welt hinüber, und diese Systeme insbesondere machten unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der Römischen Welt aus, gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtseyn unangemessen, dieses, in sich aus der äußerlichen Wirklichkeit zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich suchen und nur für seine Einzelnheit sorgen konnte, — wie abstract Christen nur für ihr Seelenheil sorgen. In der heitern Griechischen Welt schloß sich das Individuum an seinen Staat, an seine Welt mehr an, und war gegenwärtiger in derselben. Diese concrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Plato, — diese concrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, ver-

schwindet hier. In dem vollkommenen Unglück der Römischen Welt ist alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden. In diesem Zustande der Entzweiung der Welt, wo der Mensch in sein Inneres hineingetrieben wird, hat er die Einigkeit und Befriedigung, die in der Welt nicht mehr zu finden ist, auf abstracte Weise suchen müssen. Die Römische Welt ist eben die Welt der Abstraction, wo Eine kalte Herrschaft über die gebildete Welt ausgebreitet war. Die lebendigen Individualitäten der Völkergeister sind unterdrückt und in sich ertödtet worden; eine fremde Gewalt hat, als abstractes Allgemeines, auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, zu dieser Abstraction als dem Gedanken eines existirenden Subjects, d. h. zu dieser innern Freiheit des Subjects als solchen, zu fliehen. Wie, was gegolten hat, der abstracte Wille des einzelnen Herrn der Welt war, so hat das innere Princip des Denkens auch ein abstractes seyn müssen, das nur formelle, subjective Versöhnung hervorbringen konnte. Dem Römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes geltend gemacht wurde. Jene Philosophien sind so dem Geiste der Römischen Welt angemessen; wie denn die Philosophie überhaupt immer in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung steht (s. Th. I, S. 67 — 68). Die Römische Welt hat wohl einen formellen Patriotismus und dessen Tugend, so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber speculative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, sondern nur — gute Advocaten, und die Moral des Tacitus. Diese Philosophien, mit Ausnahme des Stoicismus, traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; wie überhaupt jetzt Philosophie an die Stelle der Religion tritt.

Die drei Principien des Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus sind nun nothwendig: erstens das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch,

daß es in sich bestimmt sey; das abstracte Denken ist hier das bestimmende Kriterium der Wahrheit. Das Andere gegen das Denken ist zweitens das Bestimmte als solches, das Princip der Einzelnheit, die Empfindung überhaupt, die Anschauung, Wahrnehmung. Dieß sind die Principe der Stoischen und Epikureischen Philosophie. Diese beiden Principe sind einseitig, und wurden, als positiv, zu Verstandeswissenschaften: weil dieß Denken nämlich nicht an ihm selbst concret, sondern abstract ist, so fällt die Bestimmtheit außer dem Denken, und muß für sich zum Princip gemacht werden; denn sie hat ein absolutes Recht gegen das abstracte Denken. Außer Stoicismus und Epikureismus steht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten, die als solche erkannt werden müssen. Das Princip des Skepticismus ist so die thätige Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Principe, von welcher Art sie auch seyen: sinnliches Wissen, reflectirtes Vorstellen, oder denkendes Erkennen; das nächste Resultat ist dann, daß nicht erkannt werden könne. Doch ist die Imperturbabilität und Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch ein anderes Band bestimmt wird, der gemeinsame Standpunkt und das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien; so trostlos man sich also auch den Skepticismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag, alle sind auf diese Weise Philosophien gewesen.

A. Stoische Philosophie.

Es ist über den Stoicismus, wie über den Epikureismus, zunächst im Allgemeinen zu bemerken, daß sie an die Stelle der Cynischen und Cyrenaischen Philosophie als ihr Gegenbild traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie); aber indem sie deren Princip aufnahmen, vervollkommneten sie es zugleich, und erhoben es mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens. Weil jedoch in ihnen, ebenso wie in diesen, der Inhalt ein fester und

bestimmter ist, da das Selbstbewußtseyn sich darin auf Eine Seite setzt: so tödtet dieser Umstand eigentlich die Speculation, welche von solchem Fixiren nichts weiß, es vielmehr vertilgt, und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungetheiltes Ganzes behandelt. Daher ist bei den Stoikern sowohl als bei den Epikureern in der That, statt eigentlicher Speculation, nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Princips anzutreffen; und so brauchen wir uns bei Beiden nur auf das Allgemeine ihres Princips einzulassen. Setzte der Cynismus nun dieß als das Wesen für das Bewußtseyn, unmittelbar als natürliches zu seyn, wobei die unmittelbare Natürlichkeit die Einfachheit des Einzelnen war, so daß er für sich sey, und sich, in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genusses, des Dafürhaltens von Mancherlei als Wesentlichem, und des Thuns für dasselbe, wesentlich das äußerlich einfache Leben erhalte: so besteht die Stoische Erhebung dieser Einfachheit in den Gedanken darin, daß nicht die unmittelbare Natürlichkeit der Inhalt und die Form des wahren Seyns des Bewußtseyns ist, sondern daß die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefaßt wird, so daß Alles in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut ist. Während aber bei Aristoteles die absolute Idee als unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit und mit einer Differenz gesetzt, zu Grunde liegt, und sein Mangel nur der Mangel ist, den die Realisirung hat, nicht zu Einem Begriffe verbunden zu seyn: so ist hier der Eine Begriff zwar als das Wesen gesetzt, und Alles auf ihn bezogen, — also wohl die geforderte Beziehung vorhanden; aber das, worin Alles Eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder Begriff in seiner Bestimmung absolut betrachtet, und auseinanderfallend: hier wesentlich in dieser Beziehung und nicht absolut, aber damit auch nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ: so ist in der That das Ganze der Ausführung eben nicht interessant, sondern nur eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch

das Einzelne nur aufgenommen, aber dieß Aufnehmen vertilgt durch die speculative Betrachtung: hier aber sowohl das Einzelne aufgenommen, als auch die Behandlung äußerlich. Nicht einmal eben consequent ist diese Beziehung, wenn, wie es auch geschieht, Etwas, z. B. die Natur, an ihr selbst betrachtet wird; denn das Anundfürsich fällt außer ihr, da ihre Betrachtung nur ein Raisonniren aus unbestimmten Principien ist, oder aus Principien, die nur die nächsten sind.

Zuerst wollen wir, als Beitrag zur Geschichte der Stoischen Philosophie, die berühmten Stoiker erwähnen. Der Stifter der Stoischen Schule ist der vom Eleatischen unterschiedene Zeno aus Cittium, einer Stadt auf Cypern, der um die 109. Olympiade geboren wurde. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher, besonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt wurde. Zeno reiste selbst nach Athen, und soll, nach Einigen, die nähere Veranlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, daß er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; — was er nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zeno besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, einen Mann, der zur Platonischen Schule gehörte, und wegen der Strenge seiner Sitten, so wie der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war: so daß er mit ähnlichen Proben versucht wurde, als der heilige Franz von Assisi sich selbst unterwarf, und ihnen ebensowenig unterlag; daß, während kein Zeugniß ohne Eid in Athen angenommen wurde, ihm der Eid erlassen worden, und auf sein bloßes Wort geglaubt sey, — und sein Lehrer Plato ihm öfters gesagt haben soll, er möge doch den Gracien opfern. Alsdann besuchte Zeno auch Stilpo, einen Megariker, den wir (S. 122) haben kennen gelernt, und bei dem er zehn Jahre die Dialektik studirte. Philosophie wurde überhaupt als eine Angelegenheit des

Lebens, und des ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie Einer so philosophische Collegia durchläuft, um zu andern zu eilen. Ob Zeno aber gleich vorzüglich Dialektik und praktische Philosophie cultivirte, so vernachlässigte er doch nicht, gleich andern Sokratikern, die physische Philosophie: sondern studirte besonders Heraklit's Werk über die Natur, und trat endlich selbst als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (στοὰ ποικίλη), welche mit Polygnot's Gemäldesammlungen verziert war, als selbstständiger Lehrer auf; hiernach erhielt seine Schule den Namen der Stoischen. Er ging, wie Aristoteles, hauptsächlich darauf aus, die Philosophie in Ein Ganzes zu vereinigen. Wie seine Methode durch die besondere dialektische Kunst und Bildung und Scharfsinnigkeit des Beweisens, so zeichnete er selber sich in Ansehung seiner Persönlichkeit durch strenge, den Cynischen sich nähernde Sitten aus, ohne aber zu suchen, wie die Cyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war daher seine Mäßigkeit im Befriedigen der nothwendigen Bedürfnisse beinahe ebenso groß; denn er lebte nur von Wasser, Brod, Feigen und Honig. So genoß Zeno bei seinen Zeitgenossen einer allgemeinen Verehrung; selbst König Antigonus von Macedonien besuchte ihn öfter und speiste bei ihm, lud ihn auch in einem Briefe bei Diogenes zu sich: was Zeno jedoch in seiner Antwort ausschlug, weil er schon achtzig Jahre alt sey. Für das größte öffentliche Zutrauen aber, welches er sich erwarb, spricht der Umstand, daß die Athener ihm die Schlüssel ihrer Burg anvertrauten, ja in einer Volksversammlung nach Diogenes folgenden Beschluß faßten: „Weil Zeno, des Mnaseas Sohn, viele Jahre in unserer Stadt als Philosoph gelebt, und auch im Uebrigen als ein guter Mann sich bewiesen, und die Jünglinge, die sich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten, und ihnen dazu mit seinem eigenen besten Beispiele vorangegangen sey, so erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu ertheilen, und ihm einen goldenen Kranz zu schenken, um seiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem soll er öffentlich im Keramikus begraben werden. Für den Kranz

und die Erbauung des Begräbnisses wird eine Commission von fünf Männern niedergesetzt." Zeno blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.), zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkesilaus von der neuen Akademie und Andern. Er starb in sehr hohem Alter, acht und neunzig (nach Andern nur zwei und siebzig) Jahre alt, in der 129. Olympiade, indem er sich lebenssatt selbst das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, — weil er sich den Finger zerbrochen.[1]

Unter den folgenden Stoikern ist besonders Kleanth herauszuheben, ein Schüler und der Nachfolger des Zeno in der Stoa, Verfasser eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobäus aufbehalten ist: und bekannt durch die Anekdote, daß er in Athen nach den Gesetzen vor Gericht gefordert wurde, um Rechenschaft über die Art seines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er Nachts einem Gärtner Wasser trug, und durch dieß Gewerbe sich so viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zeno's Gesellschaft seyn zu können; — wobei uns nur nicht recht begreiflich ist, wie sich eben so besonders philosophiren lassen sollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskasse eine Gratification angeboten wurde, schlug er dieselbe auf Zeno's Geheiß aus. Wie sein Lehrer, starb auch Kleanth freiwillig, im ein und achtzigsten Jahre, indem er sich der Speisen enthielt.[2]

Von den spätern Stoikern wären noch viele zu nennen, die berühmt geworden sind. So war ausgezeichneter in der Wissenschaft als Kleanth der Schüler desselben, Chrysipp, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (474 a. u. c.; 280 v. Chr. Geburt), der ebenfalls in Athen lebte, und vorzüglich das Meiste für die vielseitige Ausbildung und Ausbreitung der Stoischen Philosophie gethan hat. Am berühmtesten machte ihn seine Logik und Dialektik, so daß

[1] Diog. Laërt. VII, 1, 12, 31—32, 5, 2 (IV, 6—7), 13, 6—11, 28—29; Tennemann, Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532, 534; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 895, 897—899 (cf. Fabric. Biblioth. graec. T. II, p. 413), 901.

[2] Diog. Laërt. VII, 168—169, 176.

gesagt wurde: Wenn die Götter sich der Dialektik bedienten, würden sie keine andere, als die Chrysipps, gebrauchen. Ebenso wird seine schriftstellerische Arbeitsamkeit bewundert; die Anzahl seiner Werke belief sich nämlich, wie Diogenes Laertius angiebt, auf siebenhundert und funfzig. Es wird von ihm hierüber erzählt, daß er täglich fünfhundert Zeilen geschrieben. Aber die Art, wie er seine Schriften verfaßte, nimmt dem Bewunderungswürdigen dieser Schreibseligkeit sehr viel, und zeigt, daß das Meiste Theils Compilationen, Theils Wiederholungen gewesen. Er schrieb oft über Ein' und dieselbe Sache; was ihm einfiel, brachte er Alles zu Papier, schleppte eine Menge Zeugnisse herbei: und so, daß er fast ganze Bücher von Andern abschrieb, und Einer das Urtheil über ihn fällte, daß, wenn man ihm Alles nähme, was Andern angehört, ihm nur das weiße Papier bleiben würde. So arg ist es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker sieht, wo Chrysipp immer an der Spitze steht, und seine Bestimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. Seine Schriften, deren Diogenes von Laerte eine zahlreiche Liste erwähnt, sind aber alle für uns verloren gegangen; so viel ist indessen richtig, daß er besonders die Stoische Logik ausgeführt hat. Wenn es zu bedauern ist, daß nicht einige seiner besten Werke sich erhalten haben, so ist es vielleicht ein Glück, daß nicht alle aufbewahrt sind; hätte man also zwischen allen und keiner zu wählen, so würde die Entscheidung schwer seyn. Er starb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.). [1]

In folgender Zeit zeichnete sich Diogenes von Seleucia in Babylonien aus, bei dem Karneades, der berühmte Akademiker, die Dialektik gelernt haben soll, und der auch deßwegen merkwürdig ist, weil er mit diesem Karneades, und dem Kritolaus, einem Peripatetischen Denker, Ol. 156, 2 (598 a. u. c., oder 156 v. Chr. Geburt) zur Zeit des ältern Cato nach Rom als Athenischer Ge-

[1] Diog. Laërt. VII, 179—181, 184, 189—202; Tennemann, Bd. IV, S. 443.

sandte geschickt wurde; eine Gesandtschaft, die die Römer anfing, in Rom selbst mit Griechischer Philosophie, Dialektik und Beredsamkeit bekannt zu machen, indem jene Philosophen dort Vorträge und Reden hielten. [1]

Ferner ist Panaetius als Lehrer Cicero's bekannt, nach dessen Werke dieser seine Bücher von den Pflichten schrieb: endlich Posidonius, ein ebenfalls berühmter Lehrer, der zu Cicero's Zeiten auch lange in Rom lebte. [2]

Später sehen wir die Stoische Philosophie auch zu den Römern übergehen; d. h. so, daß sie die Philosophie vieler Römer wurde, ohne daß aber eben diese Philosophie als Wissenschaft dabei gewonnen hätte: im Gegentheil — wie bei Seneca, und den spätern Stoikern, einem Epiktet, Antonin — eigentlich das speculative Interesse ganz verlor, und mehr eine rhetorische und paränetische Wendung nahm, der so wenig als unserer Predigten in der Geschichte der Philosophie Erwähnung geschehen kann. Epiktet, aus Hieropolis in Phrygien, am Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerst Sklave des Epaphroditus, der ihn dann freiließ, worauf er sich nach Rom begab. Als Domitian die Philosophen, Giftmischer und Mathematiker aus Rom verwies (94 nach Chr.), ging Epiktet nach Nikopolis in Epirus, und lehrte daselbst öffentlich. Aus seinen Vorträgen verfaßte Arrian die weitläufigen Dissertationes Epicteteae, die wir noch besitzen, und dann das Compendium (ἐγχειρίδιον) des Stoicismus. [3] Vom Kaiser Marcus Aurelius Antoninus, der zuerst gemeinschaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161—169 nach Chr. Geb., dann von 169—180 allein regierte, und Krieg mit den Marko-

[1] Diog. Laërt. VI, 81; Cicer. Acad. Quaest. IV, 30; De Oratore, II, 37—38; De Senectute, c. 7; Tennemann, Bd. IV, S. 444.

[2] Cic. De Officiis III, 2; De nat. Deor. I, 3; Suidas: s. v. Posidonius, T. III, p. 159.

[3] Aul. Gell. Noct. Att. I, 2 (Gronovius ad h. l.); II, 18; XV, 11; XIX, 1.

mannen führte, haben wir noch seine Gedanken, εἰς ἑαυτόν, in zwölf Büchern, übrig, worin er immer zu sich selbst spricht; diese Meditationen sind aber nicht speculativer Art, sondern Ermahnungen, wie z. B. daß der Mensch sich zu allen Tugenden bilden solle.

Sonst haben wir von den alten Stoikern keine ursprünglichen Werke. Auch brechen bei der Stoischen Philosophie die Quellen ab, auf die man sich bisher berufen konnte. Die Quellen, aus denen die Kenntniß der Stoischen Philosophie zu schöpfen ist, sind indessen sehr bekannt. Es sind Cicero, der selbst Stoiker war (doch hat es große Schwierigkeit, in seiner Darstellung z. B. das Princip der Stoischen Moral von dem zu unterscheiden, was das Princip der Peripatetischen Moral sey): und besonders Sextus Empirikus, dessen Darstellung mehr das Theoretische betrifft, und in philosophischer Rücksicht interessant ist; denn der Skepticismus hat vornehmlich mit dem Stoicismus sich zu thun gemacht. Aber auch Seneca, Antonin, Arrian, das Handbuch des Epiktets, und Diogenes Laertius sind wesentlich zu Rathe zu ziehen.

Was nun die Philosophie der Stoiker selbst anbetrifft, so theilten sie dieselbe bestimmter in jene drei Theile ab, die wir schon früher (S. **42**, **194—195**) sahen, und welche es im Allgemeinen immer seyn werden: erstens Logik; zweitens Physik oder Natur-Philosophie; und drittens Ethik, Philosophie des Geistes besonders nach der praktischen Seite. Der Inhalt ihrer Philosophie hat aber nicht viel Eigenes, Schöpferisches.

1. Physik.

Was zuerst die Physik der Stoiker betrifft, so enthält diese nicht viel Eigenthümliches, indem sie mehr ein aus ältern Physiken zusammengefaßtes Ganzes, besonders aber nach der Herakliteischen gebildet ist. Jedoch hat jede der drei jetzigen Schulen eine sehr eigenthümlich bestimmte Terminologie gehabt, was man von Plato's und Aristoteles' Philosophie weniger sagen kann; mit den besondern Ausdrücken und ihrer Bedeutung muß man sich also

jetzt vorerst vertraut machen. Der **Hauptgedanke** der Stoischen Physik ist nun dieser: Die bestimmende Vernunft (λόγος) sey das Herrschende, Alles Hervorbringende, durch Alles Verbreitete, die allen Naturgestalten zum Grunde liegende Substanz und Wirksamkeit; dieses Regierende in seiner vernünftig wirkenden Thätigkeit nennen sie Gott. Es ist eine verständige Weltseele; und da sie dieselbe Gott nannten, so ist dieß Pantheismus. Alle Philosophie ist aber pantheistisch; denn sie weist nach, daß der vernünftige Begriff in der Welt ist. Die Hymne des Kleanth ist in diesem Sinne gedichtet: „Es geschieht nichts auf der Erde ohne Dich, o Dämon, noch in dem ätherischen Pol des Himmels, noch im Meer, außer was die Bösen durch ihren eigenen Unverstand thun. Du weißt aber auch das Ungerade gerade zu machen, und ordnest das Ordnungslose, und das Feindliche ist Dir freundschaftlich. Denn so hast Du Alles zu Einem, das Gute mit dem Bösen zusammengeeint; so daß nur Ein Begriff (λόγος) ist in Allem, der immer ist, den Die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind. Unglückliche, welche, den Besitz des Guten immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz, noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunst (σὺν νῷ) ein gutes Leben hätten!"[1] Die Stoiker hielten auf diese Weise das Studium der Natur für wesentlich, um das allgemeine Gesetz derselben, welches die allgemeine Vernunft ist, in ihr zu erkennen, damit wir dann auch unsere Pflichten, das Gesetz für den Menschen, daraus erkennen, und dem allgemeinen Naturgesetze gemäß leben. „Zeno," bei Cicero (De nat. Deor. I, 14), „hält dieses natürliche Gesetz für göttlich; und es habe die Kraft, das Rechte zu befehlen, das Entgegengesetzte zu verhindern." So haben die Stoiker diesen vernünftigen Begriff, der in der Natur waltet, weniger um sein selbstwillen erkennen wollen; und das Studium der Natur war ihnen mithin mehr nur eine Sache der **Nützlichkeit**.

Geben wir nun **näher** einige Ideen dieser Physik an, so

[1] Stob. Eclog. phys. p. I, p. 32.

unterscheiden die Stoiker am Körperlichen, obgleich die Natur nur Darstellung Eines gemeinsamen Gesetzes ist, das Moment der Thätigkeit, und das der Passivität: jenes die thätige Vernunft nach Aristoteles, oder die natura naturans bei Spinoza, — dieses die passive Vernunft, oder die natura naturata. Das letztere sey die Materie, die Substanz ohne Qualität, da die Qualität überhaupt die Form, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Besonderem Machende ist. Das ist wohl auch der Grund, warum bei den Griechen die Qualität τὸ ποιόν heißt, gerade wie wir Beschaffenheit von Schaffen ableiten: das, was gesetzt ist, das negative Moment. Das Thuende aber, als die Totalität der Formen, ist, nach den Stoikern, der Begriff in der Materie; und dieser sey Gott (Diog. Laërt. VII, 134).

Was sonst diese Formen, diese allgemeinen Gesetze der Natur und die Gestalt der Welt betrifft, so haben die Stoiker vornehmlich die Idee Heraklit's aufgenommen, da ihn Zeno ja auch besonders viel studirt hatte (s. oben, S. 384). Sie machen so das Feuer zum realen Begriff, zum thätigen Grundprincip, das in die übrigen Elemente, als seine Formen, übergehe: Die Welt entstehe so, daß der für sich selbst seyende Gott die allgemeine materielle Substanz (οὐσίαν) überhaupt aus dem Feuer durch die Luft in's Wasser treibe; und wie in aller Erzeugniß das Feuchte, das einen Saamen umgiebt, das Erste sey als das Erzeugende alles Besondern, so bleibe auch jener Begriff, welcher insofern saamenhaltig (σπερματικός) heißt, in dem Wasser, und bethätige dann das unbestimmte Seyn der Materie zur Entstehung des übrigen Bestimmten. Die Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, seyen hiermit das Erste. Ueber dieselben sprechen die Stoiker dann auf eine Weise, die kein philosophisches Interesse mehr hat: „Das Dicktheilige der Welt zusammengestanden, wird zur Erde vollendet; das Feinere wird luftig, und wird dieß noch dünner gemacht, so erzeugt sich das Feuer. Aus der Vermischung dieser Elemente gehen die Pflanzen, die Thiere und die anderen Geschlech-

ter hervor." Auch die denkende Seele ist, nach ihnen, ein solches Feuriges: und alle Seelen der Menschen, das thierische Princip der Lebendigkeit, und auch die Pflanzen seyen Theile der allgemeinen Weltseele, des allgemeinen Feuers; und dieser Mittelpunkt sey das Herrschende, Treibende. Oder: Die Seelen seyen ein feuriger Hauch. Auch das Sehen sey ein Hauch vom Herrschenden (ἡγεμονικοῦ) bis zu den Augen geschickt: ebenso das Hören ein spannender, durchdringender Hauch, von dem Herrschenden bis zu den Ohren geschickt. [1]

Ueber den Natur-Proceß bemerken wir noch Folgendes: Das Feuer, sagt Stobäus (Eclog. phys. I, p. 312), werde vorzugsweise von ihnen Element genannt, weil aus ihm, als dem Ersten, das Uebrige durch Umwandelung entstehe, und in dasselbe, als in das Letzte, Alles geschmolzen aufgelöst werde. So hat Heraklit und der Stoicismus diesen Proceß als einen allgemeinen ewigen richtig aufgefaßt. Flacher ist dieß schon bei Cicero geschehen, der fälschlicher Weise in diesem Gedanken die Weltverbrennung in der Zeit und das Ende der Welt sieht; was ein ganz anderer Sinn ist. In seiner Schrift De natura Deorum (II, 46) läßt er nämlich einen Stoiker so sprechen: „Am Ende (ad extremum) wird Alles vom Feuer verzehrt werden; denn wenn alle Feuchtigkeit erschöpft seyn wird, kann weder die Erde ernährt werden, noch Luft in's Daseyn zurückkehren. So bleibt nichts übrig, als das Feuer, durch dessen Wiederbelebung und durch Gott die Welt erneut werden und dieselbe Ordnung wiederkehren wird." Das ist in der Weise der Vorstellung gesprochen. Den Stoikern aber ist Alles nur ein Werden. So mangelhaft dieß nun auch ist, so ist ihnen Gott, als das Feurige, doch, wie überhaupt alle Thätigkeit der Natur, so zugleich die vernünftige Ordnung derselben; und darin liegt eben der vollkommene Pantheismus der Stoischen Naturanschauung. Dieses Ordnende nennen sie nicht nur Gott,

[1] Diog. Laërt. VII, 136, 142, 156—157; Plutarch. de plac. philos. IV, 21.

sondern auch Natur, Schicksal oder Nothwendigkeit (*εἱμαρμένην*), auch Jupiter, bewegende Kraft des Materiellen, Vernunft (*νοῦν*) und Vorsicht (*πρόνοιαν*); alles dieses ist ihnen gleichbedeutend.[1] Indem das Vernünftige Alles hervorbringt, so vergleichen die Stoiker dieß treibende Thätige mit einem Saamen, und sagen: „Der Saame, der ein Vernünftiges (*λογικόν*) hervortreibt, ist selbst vernünftig. Die Welt schickt den Saamen des Vernünftigen hervor, ist also in ihr selbst vernünftig:" und zwar sowohl allgemein im Ganzen, als in jeder besondern, existirenden Gestaltung. „Aller Anfang der Bewegung in irgend einer Natur und Seele entspringt aus einem Beherrschenden, und alle Kräfte, die auf die einzelnen Theile des Ganzen ausgesandt sind, werden von dem Beherrschenden, wie von einer Quelle, ausgeschickt: so daß jede Kraft, die im Theile ist, auch im Ganzen ist, weil sie von dem Beherrschenden in ihm vertheilt wird. Die Welt umschließt die saamenhaltigen Begriffe der begriffsmäßigen Lebendigen," d. h. alle besonderen Principe.[2] Die Physik der Stoiker ist so Heraklitisch, ihr Logisches stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen. Ueberhaupt hatten aber nur die früheren einen physischen Theil bei ihrer Philosophie; die späteren vernachlässigten die Physik ganz, und hielten sich allein an Logik und Moral.

Von **Gott** und den **Göttern** sprechen die Stoiker dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, daß „Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung ist, der zuweilen die ganze Substanz wieder in sich hinein verzehrt, und sie wieder aus sich heraus erzeugt."[3] Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht; und auch jene Beziehung Gottes, als der absoluten Form, auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Universum ist einmal die Einheit der Form und der Materie, und Gott die Seele der Welt: das an-

[1] Diog. Laërt. VII, 135; Stob. Eclog. phys. I, p. 178.
[2] Sext. Empir. adv. Math. IX, 101—103.
[3] Diog. Laërt. VII, 137.

dere Mal das Universum, als die Natur, das Seyn der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt, die Wirksamkeit Gottes aber eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie.[1] Das Wesentliche der Vereinung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt.

So bleiben die Stoiker bei der allgemeinen Vorstellung stehen, daß jedes Einzelne in einem Begriff, und dieser wieder im allgemeinen Begriff gefaßt ist, welcher die Welt selbst ist. Indem die Stoiker das Vernünftige aber so als das Thätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelnheit als Aeußerungen des Göttlichen; und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern, so wie an den damit zusammenhängenden Aberglauben (S. 380), an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeschlossen: daß nämlich in der Natur Andeutungen seyen, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikureismus geht dagegen darauf, den Menschen von diesem Aberglauben, dem die Stoiker ganz hingegeben sind, zu befreien. So hat Cicero in seiner Schrift De divinatione das Meiste aus ihnen genommen, und Vieles ausdrücklich als Raisonnement der Stoiker angegeben: wenn er also z. B. von den vorbedeutenden Zeichen bei menschlichen Begebenheiten spricht, so ist alles Dieses der Stoischen Philosophie angemessen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen die Stoiker als eine Aeußerung des Göttlichen; so daß dadurch eine Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben unter diesen Umständen zu thun räthlich sey. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Nothwendigkeit haben sprechen sehen, so hat ihnen Gott, als Begriff, daher auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, und in dieser Rücksicht ist er Vorsehung; so kamen sie nun auch auf die Vorstellung der besondern Götter. Cicero sagt in dem angeführten Werke (II, 49): „Chrysipp, Dio-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 234; Diog. Laërt. VII, 138—140, 147—148.

genes und Antipater schließen so. Wenn Götter sind, und sie dem Menschen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geschehen soll: so würden sie die Menschen nicht lieben, oder sie wissen selbst nicht, was in der Zukunft bevorsteht, oder sie sind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Mensch es wisse, oder sie halten eine solche Offenbarung nicht ihrer Majestät angemessen, oder sie können es ihnen nicht erkenntlich machen." Dieß Alles widerlegen sie, indem sie unter Anderem sagen, Nichts übertreffe ihre Wohlthätigkeit u. s. w. Sie ziehen also daraus den Schluß: „Die Götter machen den Menschen mit der Zukunft bekannt;" — ein Raisonnement, wo die ganz besonderen Zwecke der Individuen auch Interessen der Götter sind. Bald wissen lassen und eingreifen, bald auch nicht, — ist eine Inconsequenz, d. i. eine Unbegreiflichkeit; aber eben diese Unbegreiflichkeit, diese Unverständlichkeit, ist der Triumph der gemeinen religiösen Anschauungsweise. Der ganze Römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äußerliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott sey (göttlich ist sie allerdings, sie erschöpft aber das Göttliche nicht), so machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Geoffenbartseyn des für die besonderen Zwecke Dienlichen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart.

2. Logik.

Was zweitens die geistige Seite der Philosophie betrifft, so haben wir zunächst das Princip der Stoiker bei der Beantwortung der Frage zu betrachten: Was ist das Wahre und Vernünftige? In Ansehung der Erkenntniß-Quelle des Wahren oder des Kriteriums, um das es sich in damaligen Zeiten handelte (s. oben, S. 132, 378), bestimmten nun die Stoiker, daß das

wissenschaftliche Princip die **begriffene Vorstellung** (*φαντασία καταληπτική*) sey, sowohl für das Wahre als für das Gute; denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seyende gesetzt. Es ist also eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seyns gesetzt, wo Keines ohne das Andere ist: nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern die in den Gedanken zurückgegangene, dem Bewußtseyn eigen gewordene. Dieß Kriterium nannten einige der ältern Stoiker, worunter wohl auch Zeno gehört, die **richtige Vernunft** (*ὀρθὸς λόγος*). Die bloße Vorstellung für sich (*φαντασία*) sey eine Einbildung (*τύπωσις*); wofür Chrysipp den Ausdruck Veränderung (*ἑτεροίωσις*) brauchte.[1] Damit die Vorstellung aber wahr sey, muß sie begriffen seyn; sie fängt mit der Empfindung an, wodurch eben der Typus eines Andern in uns gebracht wird; das Zweite ist, daß wir dieß ins Unsrige verwandeln, was erst durch's Denken geschieht.

Zeno hat, nach Cicero's Bericht (Academ. Quaest. IV, 47), die Momente dieses Eigenmachens mit einer Bewegung der Hand so vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, so sagte er, dieß sey ein Anschauen; wenn er die Finger etwas zusammenbog, so sey dieß eine Zustimmung des Gemüths, wodurch die Vorstellung als die meinige erklärt wird; wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, so sey dieß das Begreifen (*κατάληψις*), wie wir auch im Deutschen das Begreifen von ähnlichem sinnlichen Befassen sagen; wenn er dann die linke Hand noch herzu genommen, und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dieß sey die Wissenschaft, deren Niemand, als der Weise, theilhaftig werde. Dieses wiederholte Zusammendrücken, indem ich das Gefaßte auch noch mit der andern Hand zusammendrücke, soll die Bewährung bedeuten, daß ich der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt bin. „Wer aber dieser Weise sey oder gewesen sey, dieß sagen auch die Stoiker niemals," setzt Cicero hinzu; wovon wir nachher noch ausführlicher

[1] Diog. Laërt. VII, 54, 46; Sext. Empir. adv. Math. VII, 227—230.

werden zu sprechen haben. Deutlich wird eben in der That die Sache nicht durch diese Gesticulation des Zeno. Jene erste, nämlich die flache, Hand ist nun das sinnliche Auffassen, das unmittelbare Sehen, Hören u. s. f.; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Dieß erste Zustimmen kommt auch dem Thoren zu; es ist schwach, und kann falsch seyn. Das weitere Moment ist das Zuschließen der Hand, das Begreifen, Insichaufnehmen; dieß macht die Vorstellung zur Wahrheit, indem die Vorstellung mit dem Denken identisch wird. Hiermit ist zwar die Identität meiner mit dieser Bestimmung gesetzt; aber es ist dieß noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste, sichere, unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder das Denken, welches das Herrschende oder Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Thorheit liegt der wahre Begriff als das Kriterium in der Mitte, ohne schon selber die Wissenschaft zu seyn: in ihm giebt das Denken dem Seyenden Beifall und erkennt sich selbst, denn Beifall ist eben die Uebereinstimmung des Dinges mit sich; im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe, und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die begriffene Vorstellung ist also das Denken; die Wissenschaft das Bewußtseyn des Denkens, das Erkennen jener Uebereinstimmung.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben, indem darin eine ganz richtige Einsicht enthalten ist. Wir sehen hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen, wonach sie die Uebereinstimmung des Gegenstands und des Bewußtseyns ist: aber zugleich ist dieß, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtseyn eine Vorstellung hätte, und auf der andern Seite ein Gegenstand stände, welche mit einander übereinstimmen sollten; so daß jetzt ein Drittes seyn müßte, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dieß nun wäre das Bewußtseyn selbst; was aber dieses vergleichen kann, ist nichts, als seine Vorstellung und — nicht

der Gegenstand, sondern — wieder seine Vorstellung. Das Bewußtseyn nimmt also vielmehr die Vorstellung des Gegenstands an; dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, — das Zeugniß des Geistes von der objectiven Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachses, und fände, daß Beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte. Sondern das Thun des Denkens besteht darin, daß das Denken an und für sich selbst seinen Beifall giebt, und den Gegenstand sich gemäß erkennt; dieß ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, — oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Uebereinstimmung, die Beurtheilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten; sie ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so daß das Denken, das seine Zustimmung giebt, das Herrschende ist, welches die Uebereinstimmung des Subjects mit dem Inhalt setzt. Daß Etwas *ist* oder Wahrheit hat, ist also nicht darum, weil es *ist* (denn dieß Moment des Seyns ist nur die Vorstellung); sondern daß es *ist*, hat seine Kraft in dem Beifall des Bewußtseyns. Aber nicht dieses Denken allein für sich selbst ist die Wahrheit, oder in ihm die Wahrheit als solche enthalten; sondern der Begriff bedarf des Gegenständlichen, und ist nur das vernünftige Bewußtseyn über die Wahrheit. Das Wahre des Gegenstandes selbst ist aber darin enthalten, daß dieß Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande; denn dieser kann sinnlich, veränderlich, falsch, zufällig seyn, und so ist er unwahr für den Geist. Dieß ist nun die Hauptbestimmung bei den Stoikern; und sehen wir auch die Stoischen speculativen Lehren mehr aus ihren Gegnern, als aus ihren Urhebern und Vertheidigern, so geht doch auch aus ihnen diese Idee der Einheit hervor; und indem beide Seiten dieser Einheit sich entgegengesetzt werden, ist Beides nothwendig, das Denken aber das *Wesen*. Sextus Empirikus (adv. Math.

VIII, 10) faßt dieß so: „Die Stoiker sagen, unter dem Empfindbaren und dem Gedachten ist Einiges nur wahr; das Empfundene aber nicht unmittelbar (ἐξ εὐθείας), sondern dieses ist erst wahr durch seine Beziehung auf die ihm entsprechenden Gedanken." So ist auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, sondern nur insofern es dem Begriff entspricht, und durch Ausführung des vernünftigen Denkens erkannt wird.

Diese allgemeine Idee ist allein interessant bei den Stoikern, es ist aber in diesem Principe selbst auch schon seine Grenze enthalten: es drückt die Wahrheit nur aus als bestehend in dem Gegenstande, als gedachten; es ist jedoch eben dadurch eine sehr formale Bestimmung, oder nicht die an sich selbst reale Idee. Von dieser Seite nimmt Sextus Empirikus (adv. Math. X, 183) die Stoiker vor, mit denen er sich überhaupt auf mannigfaltige Weise herumtreibt. Das Treffendste, was er sagt, ist das sich hierauf Beziehende: Daß Etwas ist, liege darin, daß es gedacht wird, — daß es gedacht wird, darin, daß Etwas ist; eins schicke dem Andern zu. D. h. Etwas ist nicht, weil es ist, sondern durch's Denken, sagen die Stoiker; damit das Bewußtseyn aber sey, bedarf es eines Andern, denn das Denken ist ebenso einseitig. In dieser Kritik des Sextus ist dieß ausgesprochen, daß das Denken des Gegenstands als eines Aeußern bedarf, dem es seinen Beifall giebt. Es kann nicht davon die Rede seyn, als ob hierbei gemeint wäre, daß der denkende Geist, um als Bewußtseyn zu existiren, nicht des Gegenstands bedürfte; dieß liegt vielmehr in seinem Begriffe. Aber das Diese des Gegenstands als eines äußern ist nur ein Moment, das nicht das einzige noch das Wesentliche ist. Es ist die Erscheinung des Geistes, und er ist nur, indem er erscheint; es muß dieß also wohl in ihm vorkommen, den Gegenstand als äußeren zu haben, und ihm seinen Beifall zu geben, — d. h. aus diesem Verhältniß in sich zu gehen und darin seine Einheit zu erkennen: aber ebenso, in sich gegangen, muß er jetzt aus sich seinen Gegenstand erzeugen, und sich selbst den Inhalt geben, den er aus sich heraus schickt. Der Stoicismus

ist nur diese die Einheit seiner selbst und des Gegenstands setzende, die Uebereinstimmung erkennende Rückkehr des Geistes in sich: aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wissenschaft eines Inhalts aus sich selbst. Weiter kommend finden wir den Stoicismus nicht, sondern dabei bleibt er stehen, das Bewußtseyn dieser Einheit zum Gegenstande zu machen, ohne sie im Mindesten zu entwickeln; so daß die Vernunft die einfache Form bleibt, welche nicht zur Unterscheidung des Inhalts selber fortgeht. Näher liegt also der Formalismus dieses berühmten Maaßstabes und Beurtheilungsgrundes aller Wahrheit des Inhalts darin, daß das Denken des Denkens, als das Höchste, sich diesen Inhalt zwar gemäß findet und ihn sich aneignet, indem es ihn in Allgemeines verwandelt, seine Bestimmungen aber gegeben sind; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Wegen dieser Allgemeinheit giebt das Denken nichts her, als die Form der Identität mit sich; das letzte Kriterium ist so nur die formelle Identität des Denkens, welches Uebereinstimmung findet. Aber es fragt sich, Womit? Da ist nun kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken, als solchem, käme; so kann also Alles mit meinem Denken übereinstimmen. Das Kriterium der Stoiker ist mithin nur der Grundsatz des Widerspruchs; wenn wir jedoch aus dem absoluten Wesen den Widerspruch entfernen, so ist es zwar sich selbst gleich, aber darum eben auch hohl. Die Uebereinstimmung muß eine höhere seyn: im Andern seiner selbst, im Inhalt, in der Bestimmung muß Uebereinstimmung mit sich seyn, also Uebereinstimmung mit der Uebereinstimmung.

Nach dieser Erkennung des Princips der Stoiker ist nun sowohl ihre Logik, als ihre Moral beurtheilt; die eine, wie die andere, kommt nicht zur immanenten freien Wissenschaft. Daß sie sich auch näher mit logischen Bestimmungen beschäftigten, haben wir schon (S. 385) bemerkt; und da sie das abstracte Denken zum Princip machten, so haben sie die formelle Logik ausgebildet.

Die Logik ist daher bei ihnen Logik in dem Sinne, daß sie Thätigkeiten des Verstandes, als des bewußten Verstandes, ausdrückt: es ist nicht mehr, wie bei Aristoteles, wenigstens in Ansehung der Kategorien, unentschieden, ob die Formen des Verstandes nicht zugleich die Wesenheiten der Dinge seyen; sondern die Formen des Denkens sind als solche für sich gesetzt. Damit tritt denn überhaupt erst die Frage nach der Uebereinstimmung des Denkens und Gegenstandes ein, oder die Forderung, einen eigenthümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Allein da aller gegebene Inhalt in das Denken aufgenommen und als ein gedachter gesetzt werden kann, ohne darum seine Bestimmtheit zu verlieren, diese aber der Einfachheit des Denkens widerspricht und nicht aushält, so hilft ihm die Aufnahme nichts; denn sein Gegentheil kann ebenso aufgenommen, und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist damit aber nur in einer andern Form; denn statt daß der Inhalt sonst in der äußern Empfindung war, als ein dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, so ist er jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in seiner Bestimmtheit, da das Denken das Einfache ist. Was also vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt in ihn ein; es ist zwar diese Trennung zwischen Verstandesthätigkeit und Gegenstand zu machen, — ebenso aber am Gegenstande als solchen die Einheit aufzuzeigen, wenn er nur ein Gedachtes ist. Der Skepticismus chicanirte daher besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze, und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern: wie wir denn schon (S. 395) bei Sextus Empirikus sahen, daß sie nicht recht wußten, sollten sie die Vorstellung als Eindruck oder Veränderung oder sonst wie bestimmen. Wenn nun diese Vorstellung in das Herrschende der Seele, ins reine Bewußtseyn aufgenommen ist, so fragt Sextus ferner, da das Denken in abstracto das Einfache, Sichselbstgleiche ist, das, als unkörperlich, weder leide noch thätig sey: Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck auf dasselbe gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst seyen unkörperlich.

Nur das Körperliche könne aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen.[1] D. h. einerseits, weil Körperliches und Unkörperliches ungleich sind, so können sie nicht Eins seyn; andererseits sind die unkörperlichen Denkformen, als keiner Veränderung fähig, nicht der Inhalt, sondern dieser ist nur das Körperliche.

Wenn in der That die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen. So aber galten sie nur als Gesetze des Denkens (λεκτά).[2] Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt, und darin wirklich sehr viel gethan: wie denn besonders Chrysipp diese logische Seite ausgebildet hat, und als Meister darin angeführt wird (s. oben, S. 385 — 386). Aber diese Ausbildung ist sehr auf das Formelle hinausgegangen; es sind die gemeinen, wohlbekannten Formen der Schlüsse, deren bei Chrysipp fünf, bei Andern zum Theil mehr, zum Theil weniger vorkommen. Einer davon ist der hypothetische Syllogismus durch Remotion: „Wenn's Tag ist, so ist's hell; nun aber ist's Nacht, also nicht hell." Diese logischen Formen des Denkens gelten den Stoikern für das Unbewiesene, das keines Beweises bedarf; — aber es sind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als solchen bestimmen. Der Weise nun sey vorzüglich mächtig in der Dialektik, haben die Stoiker gesagt; denn alle Dinge werden durch die logische Erkenntniß eingesehen, sowohl das Physische als das Ethische.[3] Aber so haben sie diese Einsicht einem Subjecte zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sey (S. 395). Da es an objectiven Bestimmungsgründen des Wahren fehlt, so wird die letzte Entscheidung der Willkühr des Subjects beigelegt; und diese Rednerei vom Weisen hat mithin in nichts ihren

[1] Sext. Empir. adv. Math. VIII, 403 sqq.; cf. Senec. Epist. 107.
[2] Diog. Laërt. VII, 63; Sext. Emp. adv. Math. VIII, 70.
[3] Diog. Laërt. VII, 79—80, 83.

Grund, als in der Unbestimmtheit des Kriterii, von welcher aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik, so wie von ihrer Theorie der Sätze, die zum Theil damit zusammenfällt, zum Theil eine Grammatik und Rhetorik ist, ist es überflüssig zu erwähnen; es kann damit zu keinem eigenthümlichen wissenschaftlichen Inhalt kommen. Denn diese Logik ist nicht, wie Plato's Dialektik, die speculative Wissenschaft der absoluten Idee: sondern, als formelle Logik, wie wir oben (S. 399) sahen, die Wissenschaft als festes, sicheres, unveränderliches Auffassen der Gründe; und bei der Einsicht in dieselben bleibt's stehen. Dieß Logische, dessen Wesen vorzüglich ist, an der Einfachheit der Vorstellung, an dem sich nicht Entgegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen, gewinnt die Oberhand. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht aufzuheben, — damit aber auch nicht zu eigenthümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag. Die Stoiker haben das Logische oft in die größte Einzelnheit ausgebildet; die Hauptsache, die hier zu Grunde liegt, ist, daß das Gegenständliche dem Denken entspricht, und sie dieß Denken näher untersuchten. Ist es nun in einer Art auch ganz richtig, daß das Allgemeine das Wahre ist, und das Denken einen bestimmten Inhalt hat, der auch concret seyn soll: so ist doch die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen die besondere Bestimmung abzuleiten, so daß es in dieser Selbstbestimmung zugleich mit sich identisch bleibe, von den Stoikern nicht gelöst werden; was schon den Skeptikern zum Bewußtseyn gekommen. Dieß ist der Hauptgesichtspunkt der Stoischen Philosophie, der sich also auch in ihrer Physik zeigte.

3. Moral.

Da das Theoretische des Geistes, die Lehre vom Erkennen, schon in die Untersuchung des Kriteriums fiel: so haben wir drittens nur noch von der Moral der Stoiker zu sprechen, die

sie am berühmtesten gemacht hat, aber ebensowenig über dieses Formelle hinauskommt, wenn sich gleich nicht läugnen läßt, daß sie in ihrer Darstellung einen Gang genommen haben, der für die Vorstellung plausibel scheint, in der That aber mehr äußerlich und empirisch ist.

a. Um erstens den Begriff der Tugend zu finden, hat namentlich Chrysipp einige ganz gute Expositionen über das Praktische überhaupt, die Diogenes Laertius (VII, 85—86) näher anführt; es sind psychologische Ausführungen, in denen Chrysipp die formale Uebereinstimmung seiner mit sich selbst festhält. Die Stoiker sagen nämlich nach ihm: „Die erste Begierde (ὁρμή) des Thiers geht darauf, sich selbst zu erhalten, indem die Natur ursprünglich ein jedes Wesen mit ihm selber befreundet. Dieß Erste, jedem Thiere Einheimische" (der immanente Trieb) „ist also die Zusammenstimmung des Thiers mit sich selbst, und das Bewußtseyn hiervon;" — das Selbstgefühl, wodurch „das Thier sich nicht sich selbst entäußert. So treibt es das Schädliche von sich ab, und nimmt das ihm Dienliche auf;" dieß ist der Begriff des Aristoteles von der Natur des Zweckmäßigen, in welchem, als dem Princip der Thätigkeit, sowohl der Gegensatz als seine Aufhebung enthalten ist. „Nicht das Vergnügen ist das Erste, sondern dieß" (Gefühl der Befriedigung) „kommt nur erst hinzu, wenn die Natur eines Thiers, die sich durch sich selbst sucht, das, was seiner Zusammenstimmung mit sich gemäß ist, in sich empfängt." Dieß ist ebenfalls beifallswürdig: Selbstgefühl, Vergnügen ist eben diese Rückkehr in sich, das Bewußtseyn dieser Einheit, worin ich Etwas genieße, und damit meine Einheit als dieses Einzelnen im gegenständlichen Elemente habe. So ist es auch in Ansehung des Menschen; seine Bestimmung ist, sich selbst zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Besonnenheit, nach der Vernunft. „In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb (ὁρμῆς) und Empfindung; aber auch in uns ist Einiges nach Weise der Pflanze." In der Pflanze ist nämlich auch der saamenhaltige Begriff, aber bei ihr nicht als Zweck,

noch als ihr Gegenstand; sondern sie weiß nichts davon. „In den Thieren kommt der Trieb hinzu; in ihnen macht die Natur das, was nach dem Triebe ist, dem Ursprünglichen gemäß:" d. h. der Endzweck des Triebs ist eben das Ursprüngliche ihrer Natur, durch die sie auf ihre Selbsterhaltung gehen. „Die vernünftigen Wesen machen ebenso die Natur zum Zwecke: dieser ist aber, der Vernunft gemäß zu leben; denn die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebes," d. h. sie macht beim Menschen ein Kunstwerk aus dem, was im Thiere nur Trieb ist. Der Natur gemäß leben, heißt also bei den Stoikern, vernünftig leben.

Dieß sieht nun so aus, wie Recepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden. Denn ihr Princip ist im Allgemeinen: „Man müsse der Natur gemäß leben, d. h. der Tugend gemäß leben; denn zu ihr führt uns die" (vernünftige)„ Natur." Das ist das höchste Gut, der Endzweck von Allem; — eine Hauptform der Stoischen Moral, die bei Cicero als finis bonorum oder summum bonum vorkommt. Bei den Stoikern ist es die richtige Vernunft selbst, die für sich festzuhalten, ihnen als das höchste Princip gilt. Aber auch hier sehen wir denn sogleich, daß wir damit nur ganz formell im Kreise herumgeführt werden, indem die Tugend, das Naturgemäße und die Vernunft nur durch einander bestimmt werden. Die Tugend besteht darin, der Natur gemäß zu leben; und was der Natur gemäß ist, ist die Tugend. Ebenso soll ferner das Denken bestimmen, was der Natur gemäß ist: der Natur gemäß ist aber wiederum nur das, was durch die Vernunft bestimmt ist. Näher sagen die Stoiker aber bei Diogenes Laertius (VII, 87—88): „Der Natur gemäß leben, heißt, Dem gemäß leben, was uns die Erfahrung von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur lehrt; indem wir nichts thun, was das allgemeine Gesetz verbietet, d. h. die richtige Vernunft, die durch Alles hindurchgeht, und dieselbe ist im Jupiter, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn Alles geschieht in der Uebereinstimmung

des Genius (*δαίμονος*) eines Jeden nach dem Willen der Ordnung des Ganzen." Dieß bleibt also Alles in dem allgemeinen Formalismus stehen.

Daß die Tugend darin besteht, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft, müssen wir den Stoikern durchaus zugeben; etwas ist nur insofern sittlich und recht, als eine allgemeine Bestimmung darin vollführt und zur Darstellung gebracht ist. Diese ist das Substantielle, die Natur eines Verhältnisses; und damit haben wir die Sache, die eben nur im Denken ist. Das Allgemeine, was die letzte Bestimmung im Handeln seyn muß, ist aber nicht abstract, sondern das Allgemeine in diesem Verhältnisse: wie z. B. im Eigenthum das Besondere auf die Seite gestellt wird. Indem der Mensch als ein denkend gebildeter Mensch nach seiner Einsicht handelt, ordnet er die Triebe und Neigungen dem Allgemeinen unter; denn diese sind einzeln. In jedem Thun des Menschen ist Einzelnes, Besonderes; es ist aber ein Unterschied, ob das Besondere als solches hervorgehoben wird, oder ob in diesem Besondern das Allgemeine festgehalten wird. Im Festhalten dieses Allgemeinen besteht das Energische des Stoicismus. Dieses Allgemeine hat so aber noch keinen Inhalt, ist unbestimmt; und dadurch ist die Tugendlehre der Stoiker mangelhaft, hohl, leer und langweilig. Die Tugend wird zwar energisch, erweckend, erbaulich empfohlen; aber was dieß allgemeine Gesetz der Tugend sey, darüber fehlt es an Bestimmungen.

b. Die andere Seite zum Guten ist nun die äußerliche Existenz, und die Zustimmung der Umstände, der äußern Natur zu dem Endzweck des Menschen. Denn haben die Stoiker auch das Gute als das Gesetzmäßige in Beziehung auf den praktischen Willen ausgesprochen, so bestimmten sie es doch, nach Diogenes Laertius (VII, **94—95**), zugleich als das Nützliche: „entweder an und für sich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit;" so daß überhaupt das Nützliche gleichsam das Accidenz der Tugend ist. „Die Stoiker unterschieden ferner das vielfache Gute als

Gutes der Seele und äußerliches: jenes die Tugenden und die Handlungen derselben; dieses z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, einen tugendhaften Freund zu haben und so fort. Drittens weder äußerlich, noch in dem Selbstbewußtseyn liege es allein, wenn Derselbe Eine tugendhaft und glücklich ist." Diese Bestimmungen sind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu thun; denn jede gute Handlung ist in der That nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit und bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich wäre, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraction desselben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtseyn der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich zu wissen ist. Die Nützlichkeit heißt nichts Anderes, als daß man ein Bewußtseyn über seine Handlung habe. Wenn dieses Bewußtseyn tadelhaft ist, so ist es ebenso noch mehr, viel von der Güte seiner Handlung zu wissen, und sie weniger in der Form der Nothwendigkeit zu betrachten. So wurde die Frage aufgeworfen, wie sich Tugend und Glückseligkeit zu einander verhalten; — ein Thema, was auch die Epikureer behandelt haben. Hier wurde es nun, wie auch in neuern Zeiten, für das große Problem angesehen: Ob die Tugend an und für sich glücklich mache oder nicht, ob der Begriff der Glückseligkeit in ihrem Begriffe liege. Jene Einheit der Tugend und der Glückseligkeit, als die Mitte, ist dann richtig als das Vollendete vorgestellt, das weder nur dem Selbstbewußtseyn noch nur dem Aeußern angehörig sey.

α. Um die allgemeine Beantwortung dieser Frage nun geben zu können, müssen wir uns des Obigen, des Princips der Selbsterhaltung, erinnern, dem zufolge die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung seines Zwecks ist Glückseligkeit, als das Sich-realisirt-Finden, und Wissen oder Anschauen seiner selbst, als eines Aeußerlichen, — eine Uebereinstimmung seines Begriffs, oder seines Genius, mit seinem Seyn oder seiner

Realität. Daß die Tugend mit der Glückseligkeit übereinstimmt, heißt also: Das tugendhafte Handeln realisirt sich an und für sich selbst, der Mensch wird sich darin unmittelbar selbst zum Gegenstande, und kommt zur Anschauung seiner selbst als Gegenständlichen, oder des Gegenständlichen als seiner. Es liegt dieß im Begriff des Handelns, und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerstört das Wesen, und ist der Selbsterhaltung entgegengesetzt; das Gute aber ist eben das, was auf seine Selbsterhaltung geht, und sie bewirkt, — der gute Zweck also der Inhalt, der sich im Handeln realisirt. Allein in dieser allgemeinen Beantwortung jener Frage hat eigentlich weder das Bewußtseyn des an sich seyenden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch das Handeln aus demselben genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns: noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückseligkeit. Der Unterschied liegt darin, daß die Stoiker nur bei diesem allgemeinen Begriffe stehen geblieben sind, und ihn unmittelbar als Wirklichkeit gesetzt haben: in welcher damit aber auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns, nicht die Realität ausgedrückt ist.

β. Ein Weiteres ist, daß, gerade indem die Stoiker dabei stehen geblieben sind, hiermit sogleich der Gegensatz von Tugend und Glückseligkeit eintritt: oder, in abstracter Form, von Denken und Bestimmung desselben. Diese Gegensätze sind honestum und utile bei Cicero; und um ihre Vereinigung handelt es sich.[1] Der Tugend, welche dieß ist, dem allgemeinen Gesetze der Natur zufolge zu leben, steht die Befriedigung des Subjects als solchen in seiner Besonderheit entgegen. Die zwei Seiten sind: erstens diese Besonderheit des Individuums, welche nach den verschiedensten Seiten Existenz in mir, als abstract Diesem, hat, z. B. in der Voraussetzung bestimmter Triebe; und hierher gehört Lust und Vergnügen, worin mein Daseyn mit den Forderungen meiner Besonderheit übereinstimmt. Das Zweite ist, daß ich als der

[1] Cicer. De officiis I, 3, III; Diog. Laërt. VII, 98—99.

Wille, der das Gesetz vollbringt, nur der formelle Charakter bin, das Allgemeine zu bethätigen; und so das Allgemeine wollend, bin ich in Uebereinstimmung mit mir als Denkendem. Beides kommt nun in Collision mit einander; und indem ich die Eine oder die andere Befriedigung suche, bin ich in Collision mit mir selbst, weil ich auch Einzelner bin. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören: z. B. daß es dem Tugendhaften oft schlecht gehe, — dem Lasterhaften gut, er glückselig sey u. s. f. Unter dem Gutgehen sind dann alle äußerlichen Umstände begriffen, und im Ganzen ist der Inhalt ganz platt; denn Erreichung gewöhnlicher Zwecke, Absichten und Interessen machen ihn aus. Dergleichen kündigen sich jedoch gleich als nur zufällig und äußerlich an; über diesen Standpunkt des Problems ist man daher bald hinaus, so daß die äußerlichen Genüsse, Reichthum, vornehme Geburt u. s. f. nicht der Tugend, der Glückseligkeit gemäß sind. Die Stoiker haben vielmehr gesagt: „Das an sich Gute ist das Vollkommene" (seinen Zweck Erfüllende) „nach der Natur des Vernünftigen; ein Solches nun ist die Tugend, das Hinzukommende aber die Freude, das Vergnügen und dergleichen,"[1] — der Zweck der Befriedigung des Individuums für sich. Es könne also hinzukommen, wiewohl es gleichgültig sey, wenn es auch nicht kommt; denn da diese Befriedigung nicht Zweck sey, so verschlage es ebensowenig, wenn Schmerz hinzukomme. Dieß Sich-nur-nach-der-Vernunft-Betragen enthält also näher die abstracte Concentration des Menschen in sich, daß das Bewußtseyn des Wahren in sich gehe; so daß er auf Alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen u. s. f. angehört, Verzicht leistet.

In diesem ganz formellen Princip, sich in sich nur denkend in reiner Uebereinstimmung mit sich zusammenzuhalten, liegt nun eben das Sichgleichgültigmachen gegen jeden besonderen Genuß, Neigung, Leidenschaft, Interesse. Weil dieses Folgen den Bestimmungen der Vernunft dem Vergnügen entgegengesetzt ist, so soll man

[1] Diog Laërt. VII, 94.

in Nichts seine Bestimmung oder Befriedigung suchen, als eben darin, seiner Vernunft gemäß zu seyn, sich in sich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Ueber das Leidenschaftliche als etwas Widersprechendes ist von den Stoikern daher viel raisonirt worden. Seneca's und Antonin's Schriften enthalten viel Wahres in dieser Rücksicht, und mögen den noch nicht zu höherer Ueberzeugung gelangten Menschen sehr lehrreich unterstützen. Man wird Seneca's Talent anerkennen, aber sich auch überzeugen müssen, daß das nicht ausreiche. Antonin (VIII, 7) zeigt psychologisch, daß Lust, oder Vergnügen kein Gut sey: „Reue ist ein gewisser Tadel seiner selbst, weil man etwas Nützliches verfehlt hat; das Gute muß etwas Nützliches seyn, und der schöne und gute Mensch muß dasselbe sich zu seinem Interesse machen. Kein schöner und guter Mensch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen verfehlt hat; das Vergnügen ist also nichts Nützliches, noch Gutes. Wer Begierde des Ruhms nach seinem Tode hat, bedenkt nicht, daß Jeder, der ihn im Andenken hat, auch selbst stirbt, und wieder, der auf diesen folgt, bis alle Erinnerung durch diese Bewundernden und Untergegangenen selbst erlischt." Ist nun auch diese Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, so muß man doch die Größe dieses Princips anerkennen. In dieser Bestimmung der abstract innern Unabhängigkeit und Freiheit des Charakters in sich liegt eben die Kraft, welche die Stoiker ausgezeichnet hat; diese Energie der Stoiker, daß der Mensch nur dieß zu suchen habe, sich selbst gleich zu bleiben, hängt also mit dem Formellen selbst zusammen, was ich (S. 399) angegeben habe. Wenn nämlich das Bewußtseyn der Freiheit mein Zweck ist, so sind in diesem allgemeinen Zweck des reinen Bewußtseyns meiner Selbstständigkeit alle besonderen Bestimmungen der Freiheit, welche die Pflichten und die Gesetze ausmachen, verschwunden. Das hat also die Willensstärke das Stoicismus ausgemacht, das Besondere nicht zu seinem Wesen zu rechnen, sondern sich daraus herauszuziehen; wir

sehen, daß dieß einerseits wahrhaftes Princip ist, aber andererseits zugleich abstract bleibt.

Indem nun das Princip der Stoischen Moral das Zusammenstimmen des Geistes mit sich selbst seyn soll, ist es doch darum zu thun, daß dieß nicht formell bleibe, also das in diesem In-sich-Zusammenhalten nicht Enthaltene nicht mehr davon ausgeschlossen werde. Jene Freiheit, die die Stoiker dem Menschen zuschreiben, ist nicht ohne Beziehung auf Anderes; so ist er nun aber vielmehr abhängig, und in diese Seite fällt eben die Glückseligkeit. Meine Unabhängigkeit ist nur die Eine Seite, der die andere Seite, die besondere Seite meiner Existenz, deßhalb noch nicht entspricht. Die alte Frage, die in dieser Zeit hervorgetreten, ist also die der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. Wir sagen statt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten soll, nicht, wie in der Tugend, mein zur Gewohnheit gewordener Wille seyn soll; sondern Moralität enthält wesentlich meine subjective Ueberzeugung, daß das, was ich thue, den vernünftigen Willensbestimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß ist. Jene Frage ist eine nothwendige, ein Problem, das uns auch zu Kant's Zeit beschäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulösen ist, geht darauf, in was die Glückseligkeit zu setzen ist. Es wird dann näher viel darüber gesprochen, worin ihr Genuß zu suchen sey. Vom Aeußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch sogleich abbrechen. Glückseligkeit heißt im Allgemeinen nichts, als das Gefühl der Uebereinstimmung mit sich. Das Angenehme beim sinnlichen Genuß sagt uns zu, indem eine Uebereinstimmung mit uns darin enthalten ist; das Widrige, Unangenehme dagegen ist eine Negation, ein Mangel am Entsprechen unserer Triebe. Die Stoiker haben nun diese Uebereinstimmung des Innern mit sich selbst, jedoch nur als innere Freiheit und das Bewußtseyn oder nur das Gefühl dieser Uebereinstimmung eben wesentlich als Genuß gesetzt, so daß dieser in der Tugend selbst enthalten sey. Immer bleibt dieser Genuß jedoch ein Secundarium, eine Folge, die insofern nicht zum Zweck gemacht

werden darf, sondern nur als ein Accessorium betrachtet werden soll. Die Stoiker sagten in dieser Rücksicht: Nur Tugend sey zu suchen; mit der Tugend sey aber für sich selbst Glückseligkeit gefunden, da sie für sich als solche beselige. Diese Glückseligkeit sey die wahrhafte, unerschütterliche, wenn auch sonst der Mensch in Unglück ist;[1] das Große in der Stoischen Philosophie ist somit, daß in den Willen, wenn er so in sich zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles Andere draußen gehalten wird, da selbst die Entfernung des Schmerzes nicht Zweck werden kann. Die Stoiker sind verlacht worden, weil sie gesagt haben, der Schmerz sey kein Uebel.[2] Von Zahnschmerzen u. s. f. und dergleichen ist aber in diesem Problem nicht die Rede. Man muß wissen, daß man dergleichen hingegeben ist; ein solcher Schmerz, — und Unglück, ist jedoch zweierlei. Das Problem ist also durchaus nur so zu verstehen, daß eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität gefordert wird. Zu dieser Realität gehört denn auch die Sphäre des besondern Daseyns, der Subjectivität, des Persönlichen, der besondern Interessen. Aber von diesen Interessen gehört auch wieder nur das Allgemeine in diese Realität; denn nur insofern es allgemein ist, kann es mit der Vernünftigkeit des Willens harmoniren. Es ist also ganz richtig, daß Leiden, Schmerz u. s. f. kein Uebel ist, wodurch die Gleichheit mit mir selbst, meine Freiheit gestört werden könnte; ich bin im Zusammenhalten mit mir erhaben über dergleichen, und kann ich es auch wohl empfinden, so soll es mich doch nicht in mir entzweien. Diese innere Einheit mit mir, als empfunden, ist die Glückseligkeit; und diese wird nicht durch äußerliche Uebel gestört.

γ. Ein anderer Gegensatz ist der innerhalb der Tugend selbst. Indem das allgemeine Gesetz der richtigen Vernunft allein zur Richtschnur des Handelns genommen werden soll, so giebt es eigentlich keine feste Bestimmung mehr; denn alle Pflicht ist immer gleich ein besonderer Inhalt, der freilich in allgemeiner

[1] Diog. Laërt. VII, 127—128; Cicer. Paradox. 2.

[2] Cicer. De finibus III, 13; Tusculan. Quaest. II, 25.

Form gefaßt werden kann, ohne daß dieß aber dem Inhalte Etwas thue. Indem die Tugend überhaupt also das dem Wesen oder Gesetze der Dinge Angemessene ist, so hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern Alles Tugend in jedem Fache, was das Gesetzmäßige desselben ist. Sie sprechen deßwegen, sagt Diogenes (VII, 92) auch von logischen und physischen Tugenden; wie überhaupt ihre Moral die einzelnen Pflichten (τὰ καθήκοντα) dadurch darstellt, daß sie die einzelnen natürlichen Verhältnisse durchgeht, in denen der Mensch steht, und zeigt, was in ihnen vernünftig ist.[1] Dieß ist aber nur ein Weg des Raisonnements durch Gründe, wie wir ihn auch bei Cicero sehen. Insofern also ein letztes entscheidendes Kriterium dessen, was gut sey, nicht aufgestellt werden kann, sondern der Grundsatz bestimmungslos ist, so fällt die letzte Entscheidung in das Subject. Wie früher das Orakel das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tiefern Innerlichkeit das Subject zum Entscheidenden des Rechts gemacht. Seit Sokrates hatte nämlich die Bestimmung des Rechten durch Sitte in Athen aufgehört, ein Letztes zu seyn; bei den Stoikern fällt somit alle äußere Bestimmung weg, und das Entscheidende kann nur in das Subject als solches gesetzt seyn, das aus sich in letzter Instanz, als Gewissen, bestimmt. Obschon sich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches stützen läßt, so mangelt es doch an einer wirklichen Bestimmung; es giebt daher nach den Stoikern nur Eine Tugend,[2] und der Weise ist der Tugendhafte.

c. Die Stoiker haben so drittens auch die Manier gehabt, ein **Ideal des Weisen aufzustellen, welches aber eben weiter nichts als der Wille des Subjects ist, der in sich nur sich will, bei dem Gedanken des Guten stehen bleibt, weil es gut ist, fest sich durch nichts Anderes, Begierde, Schmerz u. s. f., bewegen läßt, nur seine Freiheit will, alles Andere aufzugeben bereit ist, — der also,**

[1] Diog. Laërt. VII, 107—108.

[2] Plutarch. De Stoicorum repugnantia, p. 1031 (ed. Xyl.); Stob. Eclog. ethic. P. II, p. 110; Diog. Laërt. VII, 125.

wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dieß doch von der Innerlichkeit seines Bewußtseyns abtrennt. Die **Frage**, warum das Aussprechen der realen Sittlichkeit bei den Stoikern die Form des Ideals des Weisen hat, findet ihre Beantwortung aber darin, daß der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtseyns, des Handelns nach dem an sich seyenden Zwecke, allein im einzelnen Bewußtseyn das Element der sittlichen Realität findet. Wenn die Stoiker nämlich über den bloßen Begriff des Handelns für den an sich seyenden Zweck hinausgegangen, und zum Erkennen des Inhalts gekommen wären: so würden sie nicht nöthig gehabt haben, dieses als ein Subject auszudrücken. Die vernünftige Selbsterhaltung ist ihnen die Tugend. Fragen wir aber, was das sey, was durch die Tugend hervorgebracht wird, so lautet die Antwort: Eben das vernünftige Selbsterhalten; und so sind sie auch mit diesen Ausdrücken über jenen formalen Zirkel nicht hinaus. Die sittliche Realität ist nicht als das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende **Werk** ausgesprochen. Die sittliche Realität ist eben dieß, zu seyn; denn wie die Natur ein bleibendes, seyendes System ist, ebenso soll auch das Geistige, als solches, eine gegenständliche Welt seyn. Zu dieser Realität sind die Stoiker nun aber nicht gekommen. Oder wir können dieß eben auch so fassen: Ihre sittliche Realität ist nur der Weise, ein Ideal, nicht eine Realität, — in der That der bloße Begriff, dessen Realität nicht dargestellt ist.

Diese Subjectivität ist schon darin enthalten, daß die sittliche Wesenheit, als Tugend ausgedrückt, damit unmittelbar die Gestalt hat, nur als eine Eigenschaft des Einzelnen vorhanden zu seyn. Diese Tugend als solche, insofern nur die sittliche Wesenheit des Einzelnen gemeint ist, kann nun nicht an und für sich zur Glückseligkeit gelangen: wiewohl eben die Glückseligkeit, als die Seite der Realisirung, auch nur die Realisirung des Einzelnen wäre. Denn diese Glückseligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, als die Zusammenstimmung der Existenz mit ihm als Einzelnem; aber mit ihm als Einzelnem eben stimmt die wahre

Glückseligkeit nicht zusammen, nur mit ihm als allgemeinem Menschen. Der Mensch muß auch gar nicht wollen, daß sie mit ihm als einzelnem Menschen zusammenstimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelnheit seiner Existenz gleichgültig seyn, ebensosehr gegen die Zusammenstimmung als gegen die Nichtzusammenstimmung zu dem Einzelnen, ebensosehr der Glückseligkeit entbehren können, als, wenn er sie besitzt, frei von ihr seyn; oder sie ist nur eine Zusammenstimmung seiner mit sich selbst als eines Allgemeinen. Ist darin eben auch nur der subjective Begriff der Sittlichkeit enthalten, so ist damit doch ihr wahres Verhältniß ausgesprochen; denn sie ist diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen genießenden Bewußtseyns, was wir oben (S. 409) als das Ausgezeichnete der Stoischen Moral aussprachen. Es ist dem Stoischen Selbstbewußtseyn hiermit nicht um seine Einzelnheit als solche zu thun, sondern lediglich um die Freiheit, worin es seiner selbst nur als des Allgemeinen bewußt ist. Kann man nun auch diese Glückseligkeit zum Unterschiede von der andern eben die wahre Glückseligkeit nennen, so bleibt doch überhaupt Glückseligkeit alsdann ein schiefer Ausdruck. Der Selbstgenuß des vernünftigen Bewußtseyns in sich, als ein unmittelbar Allgemeines, ist ein Seyn, das durch die Bestimmung der Glückseligkeit verstellt wird; denn eben in der Glückseligkeit liegt das Moment des Selbstbewußtseyns als einer Einzelnheit. Aber dieses unterschiedene Bewußtseyn ist nicht in jenem Selbstgenusse; sondern in jener Freiheit hat das Einzelne vielmehr nur das Selbstgefühl seiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückseligkeit, nach dem geistigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wissenschaft und Kunst u. s. w. ist daher etwas Schaales; denn die Sache selbst, mit der sich darin beschäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, — oder eben sie hebt jene Vorstellung auf. Auch ist dieß Geschwätz vergangen, und hat kein Interesse mehr. Es ist der wahre Geist, sich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung

auf sich als Einzelnen, sondern um die Sache als Sache, als an sich Allgemeines, zu bekümmern. Man muß sorgen, daß es Einem, als Einzelnem, sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun desto besser. Aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin so viel Vernünftiges und Wichtiges läge. Das Stoische Bewußtseyn kommt jedoch nicht über diese Einzelnheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen: und hat damit nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weisen, auszudrücken.

Das Höchste des Aristoteles, das Denken des Denkens, ist auch im Stoicismus vorhanden: aber so, daß Jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und Anderes neben ihm, sondern daß es das Einzige ist. So liegt im Stoischen Bewußtseyn gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraction von der Existenz; — eine Selbstständigkeit, die Alles aufzugeben fähig ist, nicht aber als eine leere Passivität und Selbstlosigkeit, so daß ihr Alles genommen werden könnte, sondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben: da ihr Wesen ihr vielmehr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst ist. Hier gelangt das reine Bewußtseyn also dazu, sich selbst Gegenstand zu seyn; und weil ihm das Wesen nur dieser einfache Gegenstand ist, so tilgt sein Gegenstand in sich alle Weise der Existenz, und ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen.

Alles hierein zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf Alles gesetzt, oder seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt; und um in diese einzugehen, bedarf der Stoicismus, daß der Inhalt gegeben werde. Von dem Ideal des Weisen haben sie deßwegen auch insbesondere sehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbstständig sey, da, was der Weise thue, Recht sey. Die Beschreibung des Ideals, das die Stoiker machten, ist somit eine allgemeine Rednerei, und eben ohne Interesse; oder nur das Negative daran ist merkwürdig. „Der Weise ist frei, auch

in Fesseln; denn er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde." Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu seinem Selbst, giebt ihm die Stellung eines Fremden gegen sich; denn keine besondere Existenz ist ihm fest. „Der Weise allein ist der König; denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, und Niemanden Rechenschaft schuldig." So sehen wir hier diese Autonomie und Autokratie des Weisen, der, bloß der Vernunft folgend, freigesprochen ist von allen bestimmten Gesetzen, die gelten und für die sich kein vernünftiger Grund angeben läßt, oder die mehr auf einem natürlichen Abscheu oder Instinct zu beruhen scheinen. Denn eben in Beziehung auf's wirkliche Handeln hat kein bestimmtes Gesetz eigentlich Realität für ihn, am wenigsten, die nur der Natur als solcher anzugehören scheinen: z. B. das Verbot, eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutschande gelten, das Verbot der Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlecht; denn in der Vernunft sey gegen die Einen dasselbe schicklich, was gegen die Anderen. Ebenso könne der Weise auch Menschenfleisch essen, u. s. w.[1] Aber ein allgemeiner Grund ist etwas ganz Unbestimmtes. Bei der Uebertretung dieser Gesetze sind die Stoiker also bei ihrem abstracten Verstande stehen geblieben, und haben darum ihrem Könige viel Unsittliches erlaubt; denn erscheinen auch Blutschande, Päderastie, Essen von Menschenfleisch zwar zunächst nur als durch einen natürlichen Instinct verboten, so können sie doch auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht bestehen. Der Stoische Weise ist also auch aufgeklärt in dem Sinne, daß, wo er sich den natürlichen Instinct nicht in die Form eines vernünftigen Grundes zu bringen gewußt hat, er das Natürliche mit Füßen tritt. So tritt das, was Naturgesetz oder Natur-Instinct heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar und allgemein vernünftig gesetzt ist: wie z. B. jene Handlungen auf Empfindungen der Natur zu beruhen scheinen, Empfindungen aber eben nicht gedacht sind;

[1] Diog. Laërt. VII, 121—122, 116—117, 129; Sext. Empir. adv. Math. XI, 190—194.

wohingegen Eigenthum schon etwas Gedachtes, an ihm selbst Allgemeines, ein Anerkanntseyn meines Besitzes von Allen ist, — also schon selbst dem Gebiete des Verstandes angehört. Soll nun aber der Weise deßwegen nicht an Jenes gebunden seyn, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist, so ist dieß nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir jedoch gesehen, daß im Theoretischen das gedachte Einfache der Wahrheit alles Inhalts fähig ist: so auch das Gute, das praktisch Gedachte, ohne darum irgend einer an sich zu seyn. Einen solchen Inhalt durch einen Grund rechtfertigen wollen, ist also eine Verwechselung der Einsicht im Einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität; — diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die Etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt: aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, auch nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe giebt. Solcherlei Gründe lassen Für und Gegen Alles finden: einerseits eine positive Beziehung auf etwas sonst Nothwendiges, das auch als Solches wieder aufgehoben werden kann; andererseits eine negative Beziehung auf ein Nothwendiges, das ebenso auch wieder als geltend betrachtet werden kann.

Weil die Stoiker zwar die Tugend im Denken setzten, aber kein concretes Princip der vernünftigen Selbstbestimmung, wodurch Bestimmtheit und Unterschied sich entwickelte, fanden: so haben sie erstens ein Raisonnement aus Gründen, auf die sie die Tugend zurückführen. Aus Umständen, Zusammenhängen, Folgen, einem Widerspruch oder Gegensatze leiten sie ab: so Antonin, Seneca, mit großem Witze, erbaulich. Gründe sind aber eine wächserne Nase; denn für Alles giebt es gute Gründe, wie „Diese von Natur eingepflanzten Triebe," oder „Kurzes Leben" u. s. w. Welche Gründe dabei als gute gelten sollen, hängt vom Zwecke, vom Interesse ab, die das Vorausgesetzte sind, das ihnen Kraft giebt. Deßwegen sind Gründe ein Subjectives überhaupt. Diese Weise des Nachdenkens über sich, und über das, was man

thun soll, führt darauf, seinen Zwecken diese Reflexions-Ausbreitung durch Scharfsinn, diese Weitläufigkeit des Bewußtseyns zu geben; Ich bin es dann, der diese weisen guten Gründe herbeibringt. Sie sind nicht die Sache, das Objective selbst, sondern die Sache meiner Willkühr, meines Beliebens: ein Brimborium, wodurch ich mir meine edle Gesinnung vormache; das Gegentheil davon ist die Selbstvergessenheit in der Sache. In Seneca selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion, als wahrhafte Gediegenheit: und so ist ihm eines Theils sein Reichthum, seine Pracht der Lebensart entgegengesetzt worden, wie er sich denn unermeßliche Reichthümer von Nero hatte schenken lassen; andern Theils kann man ihm seinen Zögling, den Nero, entgegensetzen, der auch Reden hält, die Seneca ihm macht.[1] Dieses Raisonniren ist oft glänzend, wie bei Seneca: wir finden viel Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüth, geistreiche Antithesen, Rhetorik; aber wir empfinden zugleich Kälte und Langeweile über diese moralische Reden. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt: man kann dieß sophistisch nennen; und wenn man auch Scharfsinnigkeit der Unterscheidung und redliche Meinung darin anerkennen muß, so bleibt das Letzte der Ueberzeugung doch immer mangelhaft.

Zweitens liegt im Stoischen Standpunkte das höhere, obwohl negativ formelle Princip, daß das Gedachte allein als solches Zweck und Gut sey, hiermit in dieser Form des abstracten Denkens allein, wie in Kant's Princip der Pflicht, schon das enthalten sey, worauf der Mensch den Halt seines Selbstbewußtseyns gründen und befestigen müsse: so daß er nichts in sich zu beachten und zu verfolgen habe, insofern es irgend einen anderen Inhalt für sich hat. „Das glückselige Leben," sagt Seneca (De vita beata, 5), „ist in einem richtigen und sichern Urtheil unveränderlich gegründet." Die formelle Festigkeit des von Allem abstrahirenden Geistes stellt uns keine Entwickelung objectiver Grundsätze auf, sondern ein Subject, das sich in dieser Unwandelbarkeit und — nicht stumpfen,

[1] Tacit. Annal. XIV, 53; XIII, 42, 3.

sondern gewollten — Gleichgültigkeit erhält; und dieß ist die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in sich.

Indem das sittliche Princip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, so bleibt auch alles Reden derselben darin eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewußtseyns auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist groß, die Stärke dieses negativen Verhaltens erhaben. Das Stoische Princip ist ein nothwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseyns; es ist auch eine nothwendige Zeiterscheinung. Denn wenn, wie in der Römischen Welt, das Leben des realen Geistes im abstracten Allgemeinen verloren gegangen ist: so muß das Bewußtseyn, dessen reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelnheit zurückgehen, und in seinen Gedanken sich selbst erhalten. Als daher die politische Existenz und die sittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen, und später auch die Römische Kaiserwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war: zog sie sich in sich selbst zurück, und suchte dort das Rechte und Sittliche, was aus dem allgemeinen Leben bereits verschwunden war. Es liegt also darin, nicht daß der Zustand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher sey, sondern nur das Subject, als solches, seine Freiheit in sich behaupten soll. Alles, was nach Außen geht, Welt, Verhältnisse u. s. f., erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben werden kann; es ist so darin nicht die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und des Daseyns gefordert: oder es liegt darin nicht das, was wir als objective Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Plato hat das Ideal einer Republik aufgestellt, d. h. eines vernünftigen Zustandes der Menschen im Staate; denn dieß Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit, was bei ihm die Hauptsache ist, macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus; und nur durch einen solchen vernünftigen Zustand der Welt ist dann die Harmonie des Aeußerlichen mit dem Innern in diesem concreten Sinne vorhanden. Man kann in Rücksicht auf Moral, Stärke des guten Willens nichts

Vortrefflicheres lesen, als das, was Marcus Antoninus in seinen Meditationen über sich selbst geschrieben hat; er war Kaiser der ganzen damals bekannten, cultivirten Erde, und hat sich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zustand des Römischen Reichs ist durch diesen philosophischen Kaiser nicht verändert worden; und sein Nachfolger, der von einem andern Charakter war, war durch nichts gebunden, einen so schlechten Zustand eintreten zu lassen, als er immer in seiner Willkühr und Schlechtigkeit lag. Es ist ein viel Höheres, wenn das innere Princip des Geistes, des vernünftigen Willens sich auch verwirklicht; so daß ein Zustand vernünftiger Verfassung, ein gebildeter, gesetzlicher Zustand entsteht. Durch solche Objectivität der Vernünftigkeit werden die Bestimmungen, die im Ideal des Weisen zusammenfallen, erst befestigt. Es ist dann ein System von sittlichen Verhältnissen vorhanden, welches die Pflichten sind; jede Bestimmung ist dann an ihrem Orte, eine der andern untergeordnet, und die höhere herrscht. Damit tritt ein, daß das Gewissen gebunden wird (was höher ist, als die Stoische Freiheit): daß die objectiven Verhältnisse, die wir Pflichten nennen, ebensowohl nach der Weise des rechtlichen Zustandes festgehalten werden, als sie auch im Geiste als feste Bestimmungen gelten. Indem diese Pflichten nicht bloß überhaupt als geltend erscheinen, sondern auch in meinem Gewissen als den Charakter des Allgemeinen habend anerkannt sind, so ist dann die Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität gesetzt. Einerseits existirt das objective System der Freiheit als Nothwendigkeit, andererseits ist als Gewissen das Vernünftige in mir real. Zu diesem Concretern, als abstracte Sittlichkeit einmal, und das andere Mal als Subject, das ein Gewissen hat, ist das Stoische Princip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewußtseyns in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht dessen concrete Gestalt erreicht: und sein Verhältniß zur Glückseligkeit ist nur als ein Gleichgültiges, Zufälliges bestimmt, was aufgegeben

werden muß. Im concreten Princip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, so wie meines Gewissens, aber nicht gleichgültig.

Dieß ist das Allgemeine der Stoischen Philosophie; das, worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältniß derselben zu erkennen. Weil es in der Römischen Welt eine ganz consequente und dem Zustande entsprechende Stellung ist, die sich das Bewußtseyn darin gegeben hat, so ist die Stoische Philosophie besonders in der Römischen Welt zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, diese Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Aeußerliche; sie haben nur auf subjective oder negative Weise groß seyn können, in Weise eines Privat-Mannes. Auch die Römischen Rechtsgelehrten sollen Stoische Philosophen gewesen seyn; einmal aber findet man, daß unsere Lehrer des Römischen Rechts von der Philosophie ganz schlecht sprechen: andererseits jedoch begehen sie die Inconsequenz, daß sie es den Römischen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachsagen, Philosophen gewesen zu seyn. So viel ich vom Recht verstehe, so habe ich darin bei den Römern nichts von Gedanken, von Philosophie, vom Begriff finden können. Wenn man Verstandes-Consequenz logisches Denken nennt, so kann man sie wohl Philosophen heißen; dieß findet sich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu seyn. Verstandes-Consequenz und philosophischer Begriff ist zweierlei. Wir gehen nun zum Gegensatz der Stoischen Philosophie, zum Epikureismus, über.

B. Epikur.

Ebenso ausgedehnt, oder noch ausgedehnter, als der Stoicismus, war die Epikureische Philosophie, die das Gegenstück zum Stoicismus macht; denn während jener das Seyn als Gedachtes — den allgemeinen Begriff — als das Wahre setzte, und an diesem Princip festhielt: so machte Epikur, der Stifter jener Philosophie, im Gegensatze hierzu, das Seyn nicht als Seyn über-

haupt, sondern als Empfundenes, also das Bewußtseyn in der Form der unmittelbaren Einzelnheit zum Wesen. Wie die Stoiker das Princip der Cyniker, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken, nicht in den Bedürfnissen suchten, sondern in die allgemeine Vernunft setzten: ebenso hat Epikur das Princip, daß das Vergnügen Zweck sey, in den Gedanken erhoben, indem er die Lust in einem Allgemeinen suchte, welches durch den Gedanken bestimmt ist. Hat er damit nun aber auch den Cyrenaismus in höhere Wissenschaftlichkeit aufgenommen, so erhellt inzwischen schon von selbst, wenn das empfundene Seyn als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Nothwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, Alles ohne speculatives Interesse auseinander fällt, und in der That vielmehr die Dinge zur Ansicht des gemeinen Menschenverstandes herabgesetzt werden. Nichtsdestoweniger müssen wir bei der Betrachtung dieser Philosophie doch noch alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikureismus ablegen.

Was das Leben Epikurs betrifft, so wurde er Ol. 109, 3 (342 v. Chr. Geburt) im Athenischen Dorfe Gargettus geboren: also noch vor Aristoteles' Tode, der Ol. 114, 3 erfolgte. Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt, und kleinliche Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chärestrata eine Hexe: d. h. sie verdiente sich, wie die Thrakischen und Thessalischen Frauen, mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, wie es damals ganz allgemein war, Geld. Sein Vater — und damit auch Epikur — zog mit einer Athenischen Colonie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil sein Stück Land zu der Ernährung seiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben. In einem Alter von ungefähr achtzehn Jahren, zu der Zeit, als Aristoteles gerade in Chalcis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie schon in Samos, so jetzt noch mehr in Athen studirte er besonders Demokrit's Philosophie: und hat außerdem mit verschiedenen der damaligen

Philosophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophrast, Aristoteles' Schüler, Umgang gehabt. Als Epikur zwölf Jahre alt war, las er mit seinem Lehrer den Hesiod vom Chaos, woraus Alles ausgegangen sey; was vielleicht nicht ohne Einfluß auf seine philosophischen Ansichten gewesen ist. Sonst hat er sich auch einen Autodidakten genannt, in dem Sinne, daß er seine Philosophie ganz aus sich selber producirt habe; aber weder ist gerade damit zu meinen, daß er nicht bei andern Philosophen gehört, noch Anderer Schriften studirt hat. Es kann auch nicht so verstanden werden, daß er in seiner Philosophie in Ansehung des Inhalts ganz originell gewesen; denn, wie später erinnert werden wird, so ist besonders seine physische Philosophie die Leucipp's und Demokrit's. Er trat zuerst als Lehrer einer eigenen Philosophie auf Lesbos in Mitylene und dann in Lampsakus in Klein-Asien auf, aber ohne eben viele Zuhörer zu haben. Nachdem er sich dort mehrere Jahre herumgetrieben, kehrte er etwa im sechsunddreißigsten Jahre seines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, zurück, kaufte sich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er unter seinen Freunden lebte und docirte. Bei einem schwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Sessel aufzustehen, war seine Lebensweise durchaus regelmäßig und höchst frugal, und ganz ohne weitere Geschäfte den Wissenschaften gewidmet. Sogar Cicero, so fade er auch sonst von ihm spricht, giebt ihm doch das Zeugniß, daß er ein warmer Freund gewesen: und setzt hinzu, daß Niemand läugnen könne, er sey ein guter, menschenliebender und milder Mann gewesen. Diogenes Laertius rühmt insbesondere seine Verehrung seiner Eltern, seine Freigebigkeit gegen seine Brüder, und seine Menschenfreundlichkeit gegen Alle. Er starb im einundsiebzigsten Jahre seines Alters, an Steinbeschwerden, ließ sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins, und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu seyn. [1]

[1] Diog. Laërt. X, 1—8, 10—15; Cic. De Nat. Deor. I, 26; De

Auch hat kein Lehrer bei seinen Schülern so viel Liebe und Verehrung genossen, als Epikur; sie lebten in solcher Innigkeit, daß sie den Vorsatz faßten, ihr Vermögen zusammenzulegen, und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von Pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dieß Epikur selbst, weil dieß selbst schon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrathe; unter solchen aber, die sich mißtrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit und treue Anhänglichkeit Statt fände. Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildniß überall in Ringen, auf Bechern gegraben, und blieben überhaupt seinen Lehren so getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (während in der Stoischen Philosophie immer fortgearbeitet worden ist), und seine Schule einem festen geschlossenen Staate in Ansehung der Lehre glich. Der Grund hiervon liegt, wie wir sehen werden, in seinem Systeme selbst; daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden können, welche die Lehre eigenthümlicher behandelten und ausführten. Auszeichnen hätten sich die Schüler nämlich nur dadurch können, daß sie weiter gegangen wären, als Epikur. Dieß Weitergehen aber wäre ein Verfallen in's Begreifen gewesen, was nur das Epikureische System verwirrt hätte; denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt, und diese Gedankenlosigkeit ist eben zum Princip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich also negativ gegen sich selbst; und dieß ist die philosophische Thätigkeit des Epikur, eben aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es sich herzustellen und festzuhalten. Seine Philosophie hat also keinen Fortgang und keine Entwickelung, freilich aber auch keine Entartung gehabt; nur ein gewisser Metrodorus soll einige Seiten weiter ausgeführt haben. Auch wird der

Finibus II, 25; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1230 — 1231, 1233, 1236; Sext. Emp. adv. Math. X, 18; I, 3.

Epikureischen Philosophie zu ihrem Lobe nachgesagt, daß dieser Metrodor der einzige Schüler Epikur's war, der zum Karneades übergegangen sey; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden. Als nun Jemand den Arkesilaus auf diese Anhänglichkeit an Epikur durch die Bemerkung aufmerksam machte, daß von den andern Philosophen so viele zu den Epikureern übergingen, aber fast kein Beispiel bekannt sey, daß Einer von dem Epikureischen Systeme zu einem andern übergetreten, gab Arkesilaus die artige Antwort: „Die Männer können wohl Castraten, aber die Castraten nie wieder Männer werden." [1]

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge Schriften, so daß er — wenn bei Chrysipp, der eigentlich mit ihm um die Wette schrieb, [2] das abgerechnet wird, was dieser aus Andern oder sich selbst compilirte — ein viel fruchtbarerer Schriftsteller gewesen ist. Die Anzahl seiner Schriften soll sich auf dreihundert belaufen haben; daß wir sie nicht mehr haben, ist schwerlich sehr zu bedauern. Wir können vielmehr Gott danken, daß sie nicht mehr vorhanden sind; die Philologen wenigstens würden große Mühe damit haben. Für die Kenntniß des Epikur ist das ganze zehnte Buch des Diogenes Laertius die Hauptquelle, die aber schaal genug ist, wie weitläufig sie auch über ihn spricht; besser wär's freilich bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Denn auch sonst ist uns von der Philosophie Epikur's durch Cicero, Sextus Empirikus und Seneca hinlänglich viel bekannt, und so gute Darstellungen, daß uns das in Herculanum vor einigen Jahren aufgefundene Fragment einer Schrift Epikur's selbst, welches Orelli der Neapolitanischen Ausgabe nachgedruckt hat (Epicuri Fragmenta libri II et XI De natura, illustr. Orellius, Lipsiae 1818), keine neuen Auf-

[1] Diog. Laërt. X, 11, 24, 9; IV, 43; Cic. De Finib. V, 1; Euseb. Praep. evangel. XIV, 5.
[2] Diog. Laërt. X, 26.

schlüsse und Bereicherungen gegeben hat; so daß wir allen Ernstes depreciren müssen, daß nicht auch die übrigen aufgefunden würden.

Was nun die Epikureische Philosophie betrifft, so ist sie in der That nicht als die Behauptung eines Systems der Begriffe, sondern im Gegensatze dagegen, des Vorstellens anzusehen, oder gar des sinnlichen Seyns, das, in der gewöhnlichen Weise des Anschauens als Empfindung aufgenommen, Epikur ja eben zur Grundlage und Richtschnur der Wahrheit gemacht hatte (S. 422). Die nähere Bestimmung, wie die Empfindung dieses sey, hat er in seiner sogenannten Kanonik angegeben. Wie bei den Stoikern, haben wir also zuerst davon zu sprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit bestimmt hat; das Zweite ist seine Natur-Philosophie; und das Dritte endlich seine Moral.

1. Kanonik.

Was eigentlich eine Logik ist, hat Epikur eben Kanonik genannt, worin er die Kriterien der Wahrheit, in Ansehung des Theoretischen, als die Empfindungen überhaupt und dann als die Vorstellungen oder Anticipationen (προλήψεις): in Ansehung des Praktischen, als die Leidenschaften, Triebe und Neigungen bestimmt.[1]

a. Im Theoretischen hat nach Epikur das Kriterium näher drei Momente, die soviel Stufen der Erkenntniß sind: erstens die Empfindung, als die Seite des Aeußern; zweitens die Vorstellung, als die Seite des Innern; drittens die Meinung (δόξα), als ihre Einheit.

α. „Die Empfindung ist ohne Grund," das an und für sich Gegebene. „Denn sie wird nicht von sich selbst bewegt, noch, von einem Andern bewegt, kann sie" von dem, was sie ist, „etwas weg nehmen oder dazu thun;" sondern sie ist eben, wie sie ist. „Noch kann Etwas sie kritisiren, oder widerlegen. Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurtheilen, indem beide gleich viel gelten;" — einerlei Arten des Gesichts müssen

[1] Diog. Laërt. X, 31.

jede für sich jede andere gelten lassen. „Noch die unähnliche die unähnliche; denn sie gelten jede für etwas Verschiedenes," wie denn jede, z. B. Roth oder Blau, etwas Einzelnes ist. „Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle Acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritisiren; denn alles Denken selbst hängt von der Empfindung ab," die sein Inhalt ist. Aber die Empfindung kann sich irren. „Die Wahrheit des Empfundenen wird erst dadurch bewährt, daß das Empfinden besteht; dieß Bleibende ist das Sehen und Hören, wie das Schmerzen. Deßwegen kann denn auch das Unbekannte" (Nichtempfundene) „durch das Erscheinende" (das Empfinden) „bezeichnet werden." Von dieser Vorstellung eines nicht unmittelbar Empfundenen werden wir besonders nachher (S. 437) bei der physischen Wissenschaft noch zu sprechen haben. „So sind auch alle" (unbekannten, nicht empfindbaren) „Gedanken von den Empfindungen ausgegangen, sowohl nach der Zufälligkeit ihres Entstehens, als nach dem Verhältnisse, nach der Aehnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt," nämlich als das formelle Verknüpfen der sinnlichen Vorstellungen. „Die Einbildungen der Wahnsinnigen oder des Traumes sind ebenfalls wahr; denn sie bewegen, es bewegt aber nichts, was nicht ist." [1] So ist jede Empfindung für sich wahr, insofern sie sich als fest zeigt, und das Nicht-Erscheinende muß nach Art der bekannten Empfindung aufgefaßt werden. Wir hören Epikur sprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich sehe, höre, oder die sinnliche Anschauung überhaupt enthält das Seyende; jedes so sinnlich Angeschaute ist für sich, eins widerlegt das Andere nicht, sondern alle gelten neben einander, und sind gegen einander gleichgültig. Für's Denken selbst sind diese angeschauten Dinge der Stoff und Inhalt, indem es sich selbst immer der Bilder dieser Dinge bedient.

β. „Die **Vorstellung** ist nun gleichsam der Begriff (*κατάληψις*), oder die richtige Meinung, oder der Gedanke, oder das

[1] Diog. Laërt. X, 31—32.

allgemeine inwohnende Denken; es ist nämlich die Erinnerung dessen, was oft erschienen ist," — das Bild. „Z. B. wenn ich sage, dieß ist ein Mensch, so erkenne ich durch die Vorstellung sogleich seine Gestalt, indem die Empfindungen vorangingen." Durch diese Wiederholung wird die Empfindung zu einer bleibenden Vorstellung in mir, die sich constatirt; das ist die feste Grundlage von Allem, was wir für wahr halten. Diese Vorstellungen sind etwas Allgemeines, aber freilich haben die Epikureer die Allgemeinheit nicht in der Form des Denkens gehabt: sondern nur gesagt, sie komme dadurch, daß Etwas oft erschienen sey. Dieses wird dann durch den Namen festgehalten, der dem so in uns entstandenen Bilde gegeben wird. „Jedes Ding hat durch den ihm zuerst beigelegten Namen seine Evidenz (ἐναργές ἐστι)." [1] Der Name ist die Bestätigung der Empfindung. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, ist eben dieß Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subsumtion unter die schon im Besitz seyenden und durch den Namen befestigten Vorstellungen; die Evidenz einer Vorstellung ist also, daß man ein Sinnliches als dem Bilde entsprechend bestätigt. Es ist das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zustimmung des Denkens gesehen haben, die es einem Inhalt giebt; das Denken, welches das Ding als das Seinige erkennt und es in sich aufnimmt, ist jedoch bei den Stoikern nur formell geblieben. Bei Epikur ist auch die Einheit der Vorstellung des Gegenstands mit sich selbst als eine Erinnerung im Bewußtseyn, die aber von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorstellung ist das Zustimmende zu einer Empfindung. Das Wiedererkennen des Gegenstandes ist hier ein Auffassen, aber nicht als Gedachtes, sondern als Vorgestelltes; denn das Auffassen gehört der Erinnerung, dem Gedächtnisse an. Der Name ist zwar etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach, ja ist das höchst Ideelle: aber so, daß seine Bedeutung und sein Inhalt das Sinnliche ist, und nicht als dieß Einfache gelten soll,

[1] Diog. Laërt. X, 33.

sondern als Sinnliches. Hierdurch ist statt des Wissens die Meinung begründet.

γ. Die Meinung endlich ist nichts Anderes, als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorstellung, die wir in uns haben, auf einen Gegenstand, auf eine Empfindung oder Anschauung; und das ist ein Urtheilen. Denn in der Vorstellung haben wir das anticipirt, was in der Anschauung vorkommt; und danach sprechen wir aus, ob Etwas ein Mensch, ein Baum sey, oder nicht. „Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Evidenten ab, worauf wir Etwas beziehen, wenn wir fragen, woher wir wissen, daß dieß ein Mensch sey oder nicht. Diese Meinung heißt auch selbst Vorstellung, und sie kann entweder wahr oder falsch seyn: jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugniß der Vorstellung bestätigt, oder ihr nicht widersprochen wird; dieses, im entgegengesetzten Falle." [1] Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung ihrer, als einer schon gehabten, d. h. des Typus, auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, um zu sehen, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie mit dem Typus übereinstimmt: und hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederholt. Dieß ist ebenso das ganz Gewöhnliche des Bewußtseyns, das zu reflectiren anfängt: Wenn wir eine Vorstellung haben, so bedarf es des Zeugnisses, daß wir dieß gesehen haben oder jetzt sehen. Aus den Empfindungen blau, sauer, süß u. s. f. formiren sich allgemeine Vorstellungen, die wir besitzen; und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, daß dieß Bild diesem Gegenstande entspricht. Dieß ist das ganze Kriterium, und ein ganz trivialer Gang; denn er bleibt bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseyns, bei der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes stehen. Die nächste Stufe ist dann allerdings die, daß die erste Anschauung sich zu einem allgemeinen Bilde formirt, und dann der Gegenstand, der gegenwärtig ist, unter

[1] Diog. Laërt. X, 33—34.

dieß allgemeine Bild subsumirt wird. Die Art von Wahrheit, wo das Zeugniß des Sinnlichen bloß nicht widerspricht, haben die Vorstellungen von Solchem, was nicht gesehen wird, z. B. das Begreifen der himmlischen Erscheinungen: hier können wir nicht näher hinzutreten, nur Etwas sehen, aber nicht die ganze Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus andern Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in jener Empfindung oder Vorstellung sich findet (s. oben, S. 427).

b. Von diesen äußerlichen Empfindungen über Seyendes, mit denen hier angefangen wird, werden dann aber die Affecte, die innerlichen Empfindungen, unterschieden, welche die Kriterien für das Praktische geben: sie sind gedoppelter Art, entweder angenehm oder unangenehm. D. h. sie haben Vergnügen oder Befriedigung, und Schmerz zum Inhalt: jenes erste sey, als das dem Empfindenden eigenthümlich Angehörige, das Positive; der Schmerz aber, als ihm fremde, das Negative. Diese Empfindungen sind das Bestimmende des Handelns, der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht: sie sind also als bleibend wieder Vorstellungen, und die Meinung ist wieder die Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung; und danach beurtheile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden u. s. f. Diese Meinung ist es also, durch welche dann der Entschluß, Etwas zu thun oder zu meiden, bestimmt wird.[1]

Dieß macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, die allgemeine Richtschnur für die Wahrheit; sie ist so einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, aber auch sehr abstract. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen, die im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich sind; es ist die Mechanik des Vorstellens in Ansehung der ersten Anfänge des Wahrnehmens. Ueber Diesem

[1] Diog. Laërt. X, 34.

liegt aber noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar Skeptiker von Thatsachen des Bewußtseyns; solches Gerede ist gar nicht weiter, als diese Epikureische Kanonik.

2. Metaphysik.

Das Zweite ist nun dieses, daß Epikur eine Metaphysik über das Verhältniß unsrer selbst zum Gegenstand aufstellt; denn Empfindung und Anschauung betrachtet er sogleich als ein Verhältniß von uns zu äußerlichen Dingen, so daß er die Vorstellungen in mir, die Gegenstände außer mir setzt. Indem er nun hier die Frage aufwirft, wie wir zu unsern Vorstellungen kommen, so liegt darin die doppelte Frage: Einerseits — da die Empfindungen nicht gleich Vorstellungen sind, sondern einen äußeren Gegenstand erfordern — welches die objective Weise überhaupt sey, wie die Bilder der Dinge von Außen in uns herein kommen. Andererseits fragt es sich, wie in uns Vorstellungen von Solchem entstehen, das nicht empfunden wird; dieß scheint eine Denkthätigkeit zu seyn, welche solche Vorstellungen von andern ableitet: wir werden aber gleich (S. 432—433) näher sehen, wie die Seele, die sich hier selbstthätig auf den Gegenstand bezieht, dazu komme.

„Aus der Oberfläche der Dinge," sagt Epikur erstens, „geht ein beständiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar" (denn sonst müßten sie abnehmen) und sehr fein „ist: und dieß darum, weil, wegen der entgegengesetzten Erfüllung, das Ding selbst im Festen lange dieselbe Ordnung und Stellung der Atome behält; und die Bewegung dieser sich ablösenden Oberflächen ist äußerst schnell in der Luft, weil es nicht nöthig ist, daß das Abgelöste eine Tiefe hat;" es sey nur eine Fläche. Epikur sagt: „Den Empfindungen widerspricht eine solche Vorstellung nicht, wenn man darauf Acht giebt, wie die Bilder ihre Wirkungen machen; so nämlich, daß sie eine Sympathie der äußern Dinge mit uns hervorbringen. Also

gehen von ihnen Ausflüsse, wie Bilder, zu uns ein, so daß wir die Gestalten, Farben der Dinge sehen und erkennen." [1] Dieß ist eine ganz triviale Weise, sich die Empfindung vorzustellen. Epikur hat sich das leichteste und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, insofern es nicht gesehen wird, genommen: Daß ihm das, was gesehen oder gehört wird, nicht widerspricht. Denn in der That, solche Gedankendinge, wie Atome, Ablösen von Oberflächen und dergleichen, bekommt man nicht zu sehen. Man bekommt freilich etwas Anderes zu sehen und zu hören; aber das Gesehene, und Vorgestellte oder Eingebildete, hat Beides gut neben einander Platz. Beides auseinanderfallen gelassen, widerspricht sich nicht; denn der Widerspruch kommt erst in der Beziehung zum Vorschein.

„Irrthum," sagt Epikur ferner über den zweiten Punkt, „entsteht, wenn durch die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, daß die Vorstellung nicht mehr das Zeugniß der Empfindung für sich erlangt. Es gäbe keine Wahrheit, keine Aehnlichkeit unsrer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise, wenn nicht Etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfingen, die zwar dem Hereingehen der Vorstellung anpassend ist, aber zugleich eine Unterbrechung hat." [2] Irrthum ist also nach Epikur nur ein Verrücken der Bilder in uns, welches nicht aus der Bewegung der Empfindung, sondern vielmehr daraus entsteht, daß wir ihren Einfluß durch eine in uns selbst angefangene Bewegung hemmen; und wie diese Unterbrechung beschaffen sey, wird späterhin (S. 435, 444) näher vorkommen.

Auf diese dürftigen, zum Theil auch dunkel vorgetragenen, oder ungeschickt von Diogenes Laertius ausgezogenen Stellen re-

[1] Diog. Laërt. X, 48—49.
[2] Diog. Laërt. X, 50—51.

ducirt sich die Epikureische Theorie des Erkennens; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht; und indem Epikur die Dinge, wie wir schon (S. 431) gesehen, als das durch eine Menge von Atomen Erfüllte betrachtet, so ist das Denken das andere Moment zu den Atomen, das Leere, die Poren, wodurch ein Stemmen gegen diesen Fluß der Atome möglich ist. Ist nun dieß Negative auch, als Seele, wieder affirmativ, so ist Epikur in der Begriffsbestimmung des Denkens doch immer nur bis zu dieser Negativität gekommen, daß wir von Etwas hinweg sehen, d. h. eben jenes Einströmen unterbrechen. Die Beantwortung der Frage, was nun aber diese unterbrechende Bewegung jetzt für sich sey, hängt mit den weitern Vorstellungen Epikur's zusammen; und um sie näher zu erörtern, müssen wir auf die ansichseyende Grundlage seines Systems zurückzugehen.

Dieß ist die allgemeine Metaphysik des Epikur, worin er sich über das Atom selbst, aber doch nicht bestimmter als Leucipp und Demokrit, erklärt hat. Das Wesen und die Wahrheit der Dinge ist ihm nämlich, wie Jenen, die Atome und das Leere: „Die Atome haben keine Eigenschaft, außer Figur, Schwere und Größe." Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben; aber die Atomisten sind zu der Inconsequenz genöthigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben: quantitativ Größe und Figur, qualitativ die Schwere. Das an sich ganz Untheilbare kann aber weder Figur, noch Größe haben; und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas Anderes, ist dem abstracten Repelliren des Atoms entgegengesetzt. Epikur sagt selbst: „Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atome aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen des Zusammengesetzten muß etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtseyn in das Seyn mache. Dieß Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die

Eigenschaften sind eine gewisse Beziehung der Atome auf einander." [1] So haben wir schon oben (S. 325) bei Aristoteles das Berührbare als den Grund der Eigenschaften gesehen: eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht wird, und gewöhnlich vorkommt. Man statuirt nämlich einen Gegensatz von Grundeigenschaften, wie eben hier Schwere, Figur und Größe: und sinnlichen Eigenschaften, die nur in Beziehung auf uns seyen, und aus jenen ursprünglichen Verschiedenheiten abgeleitet werden. Dieß ist dann sogar häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenschaften nur in unsern Sinnen seyen: überhaupt aber Jenes das Moment des Ansich, oder das abstracte Wesen des Dinges, — dieß aber sein concretes Wesen, welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die Beziehung der Atome auf die sinnliche Erscheinung anzugeben, das Wesen in das Negative übergehen zu lassen; aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen, indem wir bei ihm, wie bei den andern Physikern, nichts als eine bewußtlose Vermischung von abstracten Begriffen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Gegenstände, Licht, Farbe u. s. f., selbst die Seele ist nichts Anderes, als eine gewisse Ordnung dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt; und noch jetzt behauptet die Physik, die Grundlage der Dinge bilden molécules, die im Raume auf gewisse Weise rangirt seyen. Dieß sind aber leere Worte, und ein Krystall z. B. nicht ein gewisses Arrangement der Theile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es hiernach nicht der Mühe werth, zu sprechen; denn es ist ein ganz formelles Reden, wie wenn Epikur auch wieder zugiebt, daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas Anderes sind, als insofern sie an den Dingen erscheinen. Beide seyen nicht ganz unähnlich: sondern das Eine, die an sich seyende Größe, habe etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese sey

[1] Diog. Laërt. X, 54—55.

übergehende, sich verändernde; jene habe keine unterbrochene Theile,[1] d.h. nichts Negatives. Die Bestimmung der Atome aber, als ursprünglich so oder so geformt, und solche ursprüngliche Größe habend, wird eine Erdichtung der vollkommensten Willkühr. Jene Unterbrechung, welche wir oben (S. 433) als die andere Seite zu den Atomen oder als das Leere sahen, ist das Princip der Bewegung: wie denn eben die Bewegung des Denkens eine solche ist, die Unterbrechung hat. Das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, nämlich sein Inneres: d. h. eben der Bewegung des Denkens gehört das Atome und das Leere an, oder für dieselbe ist es, wie die Dinge an sich sind. Die Bewegung des Denkens kommt also den Atomen der Seele zu; so daß darin zugleich eine Unterbrechung gegen die Atome, die von Außen einfließen, Statt findet. Es ist also hierin weiter nichts zu sehen, als das allgemeine Princip des Positiven und Negativen; so daß auch das Denken mit einem negativen Princip, dem Moment der Unterbrechung, behaftet ist. Diese Grundlage des Epikureïschen Systems, weiter auf den Unterschied der Dinge angewandt und ausgeführt, ist das Willkührlichste und darum Langweiligste, was sich denken läßt.

Außer den verschiedenen Figuren, haben die Atome auch eine verschiedene Bewegung, und zwar durch ihre Schwere, als ihren Grundaffect; diese Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur schreibt ihnen nämlich eine krummlinigte Bewegung zu, damit sie zusammenstoßen können u. s. f.[2] Dadurch entstehen besondere Zusammenhäufungen und Conformationen; und das sind die Dinge.

Andere physicalische Eigenschaften, wie Geschmack, Geruch, haben wieder in einem andern Arrangement der molécules ihren Grund. Aber da giebt es keine Brücke von Diesem zu Jenem;

[1] Diog. Laërt. X, 55—58.

[2] Diog. Laërt. X, 43—44, 60—61; Cic. De fato, c. 10; De finibus I, 6; Plutarch. De animae procreat. e Timaeo, p. 1015.

oder auch es findet die leere Tautologie Statt, daß die Theile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, damit ihre Erscheinung diese sey. Den Uebergang zu concreter Erscheinung der Körper hat Epikur entweder gar nicht gemacht; oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges.

Man hört von der Epikureischen Philosophie sonst nicht unvortheilhaft gesprochen; und deßwegen ist darüber noch etwas Näheres anzugeben. Indem nämlich das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Wesen ist, so folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Beziehung dieser Atome auf einander als an sich seyend in dem Sinne des Zwecks läugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer äußerlichen Verbindung der Figurationen der Atome, die so nur ein zufälliges Ereigniß ist, und durch deren zufällige Bewegung hervorgebracht wird; die Atome bilden daher eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit. Oder Epikur läugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Wesen; und weil alle Entstehungen ihm zufällige Verbindungen sind, so lösen diese sich ebenso zufällig wieder auf. Das Getheilte ist das Erste und das wirklich Seyende, damit aber Zufälligkeit oder äußere Nothwendigkeit das herrschende Gesetz alles Zusammenhalts. Daß nun hiernach Epikur sich sogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, gegen jede Zweckbeziehung überhaupt, also z. B. die Zweckmäßigkeit des Organischen in sich selbst, ferner gegen die teleologischen Vorstellungen von der Weisheit eines Weltschöpfers in der Welt und dessen Regierung u. s. f. erklärt, — dieß versteht sich von selbst, indem er die Einheit aufhebt, es sey nun in welcher Weise sie vorgestellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr selbst, oder als Zweck, der in einem Andern ist, aber an ihr geltend gemacht wird; dagegen kommt bei den Stoikern diese teleologische Betrachtung herein, und ist dort sehr ausgebildet. Epikur braucht, um den Mangel der Zweckmäßigkeit aufzuzeigen, die trivialsten Beispiele: daß z. B. aus

dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen. Sie mögen wohl Zufällige seyn als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber ihr Ansich, Begriff und Wesen ist jetzt etwas Organisches: und dieses zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt aber den Gedanken als ein Ansichseyendes, ohne daran zu denken, daß seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben: d. h. ein solches Seyn sind, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittelung, also negativ oder allgemein ist; — eine Inconsequenz, welche die erste und einzige Epikurs, und die aller Empiriker ist. Umgekehrt machen die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Wesen, und können ebensowenig zum Seyn als Inhalt gelangen, das sie aber inconsequenter Weise zugleich haben. Dieß ist nun die Metaphysik Epikur's, deren Weiteres uninteressant ist.

3. Physik.

Die Naturphilosophie Epikur's ist auf diesem Grunde gebaut; aber es ist hierin eine interessante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unserer Zeit ist: so an sich kläglich und vollkommen gleichgültig auch seine Gedanken über die einzelnen Seiten der Natur sind, da sie nur eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen enthalten. Das nähere Princip der physicalischen Betrachtungsweise Epikur's liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher (S. 427, 430) gesehen. Die allgemeinen Vorstellungen nämlich, die wir durch Aufeinanderfallen mehrerer Wahrnehmungen erhalten, und auf die wir in der Meinung solche Wahrnehmungen beziehen, haben wir sodann auf das anzuwenden, was man nicht genau empfinden könne, aber was doch etwas Gemeinschaftliches mit jenen habe. Dadurch komme es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung giebt, nach solchen Bildern fassen können; denn aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dieß ist nichts Anderes, als daß Epikur nach der Analogie urtheilte, oder das sogenannte

Erklären zum Princip der Naturbetrachtung macht; und dieß ist das Princip, was noch heute in der gewöhnlichen Naturwissenschaft gilt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen, die aus den Empfindungen, welche man leicht übersieht, entstehen. So kommt man zu allgemeinen Vorstellungen, Gesetzen, Kräften u. s. w., wie Elektricität, Magnetismus; und diese wendet man dann auf solche Gegenstände und Thätigkeiten an, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Z. B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen u. s. f., sagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn Statt. Wie soll man sich dieß aber vorstellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Thätigkeit; diese stellt man sich nun vor nach analogen Erscheinungen einer Fortpflanzung, z. B. wie das Schwingen einer gespannten Saite, das den Nerven bis ins Gehirn durchzittert. Oder wie in jener bekannten Erscheinung, besonders an mehrern in eine dichte Reihe gestellten Billardkugeln, die letzte fortläuft, indem man die erste anstößt — während die mittleren, deren jede die in der Reihe folgende anstößt, sich kaum zu bewegen scheinen —: so stellt man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrößerungsglas nicht sehen kann, bei jeder Berührung u. s. f. springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als Fäden, Strahlen, oder als Schwingungen des Aethers, oder als Aether-Kügelchen vor, die stoßen. Dieß ist ganz die Manier der Analogie Epikur's.

Epikur ist nun bei dergleichen Erklärungen ausdrücklich sehr liberal, billig und tolerant gewesen, indem er sagt, daß sich alle die verschiedenen Vorstellungen, die uns in dem Verhältniß sinnlicher Gegenstände vorkommen, — und zwar beliebig, — auf das anwenden lassen, was wir nicht selbst direct beobachten können; es sey nicht Eine Weise als die rechte zu behaupten, sondern es könne auf vielerlei Weise seyn. Epikur macht so dabei ein leeres

Geschwätz, das die Ohren und die Vorstellung füllt, aber näher betrachtet verschwindet. So sehen wir z. B. den Mond leuchten, ohne nähere Erfahrung über ihn machen zu können. Epikur sagt darüber: „Es kann der Mond eigenes Licht haben, oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden sehen wir Vieles, das aus sich leuchtet, und Vieles, das von Andern erleuchtet wird. Es hindert nichts, die himmlischen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten, und diesen gemäß die Hypothesen und Ursachen anzunehmen. So kann auch das Ab- und Zunehmen des Monds durch Umwälzung dieses Körpers geschehen, dann durch Figurationen der Luft" (je nachdem der Dunst so oder so modificirt ist), „oder auch durch Zusetzen und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weisen, wodurch dasjenige, was ebenso bei uns erscheint, veranlaßt wird, solche Gestalten zu zeigen." So finden sich bei Epikur alle diese Sächelchen von Reibung, Zusammenstoßen u. s. w., wie wenn er z. B. den Blitz nach der Analogie, wie wir sonst Feuer entstehen sehen, beurtheilt: „Der Blitz wird durch eine ganze Menge möglicher Vorstellungen erklärt, daß z. B. durch die Reibung und den Zusammenstoß der Wolken die Figuration des Feuers herausfällt, und den Blitz erzeugt." Gerade ebenso übertragen unsere Physiker noch jetzt das Entstehen eines elektrischen Funkens, wenn Glas und Taft an einander gerieben werden, auf die Wolken. Indem man nämlich beim Blitz sowohl als bei der Elektricität einen Funken sieht, so schließt man durch dieß Beiden Gemeinschaftliche auf die Analogie Beider: also darauf, daß auch der Blitz eine elektrische Erscheinung sey. Wolken sind aber keine harten Körper, und durch Feuchtigkeit wird die Elektricität ja vielmehr zerstreut; mithin ist solches Gerede ebenso leer, als die Vorstellung Epikur's. Er fährt fort: „Oder der Blitz kann auch durch ein Herausstoßen aus den Wolken vermittelst der windigen Körper, die den Blitz machen, — durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder von einander oder vom Winde, entstehen" u. s. f. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen nach einer

Analogie ist oft Begreifen oder Erklären genannt worden; in der That ist in solchem Thun aber keine Ahndung vom Gedanken oder Begreifen. „Es kann auch Einer,“ setzt Epikur hinzu, „eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist, und was nicht, und deßwegen das Unmögliche zu erkennen strebt.“ [1]

Diese Anwendung sinnlicher Bilder auf etwas Aehnliches wird für den Grund und das Erkennen der Ursache ausgesprochen, weil solche Uebertragung nicht durch das Zeugniß der unmittelbaren Empfindung bestätigt werden kann; es bleibt also die Stoische Manier der Gründe aus Gedanken ausgeschlossen, und Epikur's Erklärungsweise ist von dieser Seite her der Stoischen ganz entgegengesetzt. Ein Umstand, der uns sogleich bei Epikur auffällt, ist der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zu einander; aber die Sache, das Princip ist nichts, als das Princip der modernen Physik. Man hat diese Manier Epikur's angegriffen, verächtlich gemacht: aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen, noch dagegen spröde zu thun, wenn man ein Physiker ist; denn was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten. Ja, bei Epikur war noch außerdem das gute Bewußtseyn vorhanden, daß er als eine Hauptsache besonders dieß einschärft, eben weil das Zeugniß der Sinne fehlt, nicht bei Einer Analogie stehen zu bleiben. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit, sondern wenn der Eine diese Möglichkeit, der Andere eine andere Möglichkeit annimmt: so bewundert er den Scharfsinn des Andern, und macht sich keine Noth mit der Erklärung des Ersten; es könne so, oder auch anders seyn. [2] Dieses ist eine begrifflose Weise, die nur zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Wenn jedoch Physik dafür gehalten wird, sich eines Theils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, andern Theils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar

[1] Diog. Laërt. X, 78—80, 86—87, 93—96, 101, 97.
[2] Diog. Laërt. X, 113—114.

erfahren werden kann, an die Anwendung Jenes nach einer Aehnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat: so kann Epikur in der That, wo nicht für den Anfänger, doch für den Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als derjenige, der sie dafür behauptet, daß sie das Erkennen sey. Es ist überhaupt von dieser Manier der Philosophie Epikur's zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Werth beizulegen ist; und insofern kann man es billigen, wenn man häufig von Epikur's Physik vortheilhaft gesprochen findet. Aristoteles und die Aelteren sind in der Natur-Philosophie vom allgemeinen Gedanken a priori ausgegangen, und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dieß ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die ebenso nothwendige, daß die Erfahrung zur Allgemeinheit herausgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dieß ist, daß das, was aus der abstracten Idee folgt, mit der allgemeinen Vorstellung zusammentrifft, zu welcher die Erfahrung und Beobachtung herauspräparirt ist. Das a priori ist z. B. bei Aristoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung und des Zusammenhangs desselben mit der Erfahrung und Beobachtung fehlt. Dieß Zurückführen des Besondern zum Allgemeinen ist das Finden der Gesetze, Naturkräfte u. s. f. Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, der empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den Stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen ist Erfahrung sinnliche Gegenwart: dort ist abstracter bornirter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier dieser Natursinn, der wahrer als jene Hypothesen ist.

Dieselbe Wirkung, die das Entstehen der Kenntniß von Naturgesetzen u. s. f. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die Epikureische Philosophie in ihrem Kreise, insofern sie nämlich gegen die willkührliche Erdichtung von Ursachen gerichtet ist. Je mehr in neuerer Zeit die Menschen von den Naturgesetzen kennen lernten, desto mehr verschwand der Aberglaube, das Wun-

verwesen, die Astrologie u. s. f.; Alles dieß verbleicht durch den Widerspruch, den die Kenntniß der Naturgesetze daran aufweist. Vorzüglich Epikur's Manier hatte diese Tendenz gegen den gedankenlosen Aberglauben der Astrologie u. s. f., deren Manier ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken, sondern gleichfalls in der Vorstellung ist, und geradezu eben erdichtet, oder, wenn man will, lügt. Gegen dieß hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorstellungen, nicht aufs Denken ankommt, sich an das Gesehene und Gehörte u. s. f. zu halten, an das dem Geiste Präsente, ihm nicht Fremdartige: nicht von Dingen zu sprechen, die solche seyn sollen, die gesehen, gehört werden sollten, aber es nicht können, weil sie nur erdichtet sind. Die Wirkung der Epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat.[1] All dieß Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Haase über den Weg läuft, daß man seine Handlungsweise aus den Eingeweiden der Thiere, oder danach bestimmt, ob die Hühner lustig oder unlustig sind u. s. f., — allen diesen Aberglauben hat die Epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittelst der Anticipationen als wahr gilt; und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Uebersinnliche ganz geläugnet haben. Epikur's Physik wurde also dadurch berühmt, daß sie Aufklärung in Rücksicht auf's Physische aufgebracht, die Furcht vor den Göttern verbannt hat. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen als die Umstände zulassen, Ereignisse in einer höhern Weise. Diesem ist die Epikureische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehen bleibt und nur endliche Ursachen hineinnimmt; denn das ist das sogenannte Aufgeklärte, im

[1] Cicer.: De natura Deorum I, 20.

Felde des Endlichen stehen zu bleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird da aufgesucht; der Aberglaube geht hingegen, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höhern über. Aber so sehr jene Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in andern Sphären. Sage ich daher, die Elektricität kommt von Gott: so habe ich Recht, aber auch Unrecht. Denn frage ich nach einer Ursache in demselben Felde des Bedingten, und sage Gott als Antwort, so ist das zu viel gesagt: wiewohl diese Antwort auf Alles paßt, da Gott die Ursache von Allem ist; ich aber will den bestimmten Zusammenhang dieser Erscheinung wissen. Auf der andern Seite ist in diesem Feld selbst der Begriff schon etwas Höheres; diese höhere Betrachtungsweise, die wir bei frühern Philosophen sahen, ist aber bei Epikur ganz abgeschnitten, indem mit dem Aberglauben auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen wegfällt.

Zu der Naturphilosophie des Epikur gehört auch seine Vorstellung von der Seele, deren Natur er ebenfalls als ein Ding betrachtet, wie die Hypothesen unserer Zeit sie als Nervenfäden, gespannte Saiten oder Reihen von Kügelchen ansehen (S. 438). Seine Beschreibung der Seele heißt also nicht viel, indem er auch hier nach Analogie schließt, und damit die Metaphysik der Atome verbindet: „Die Seele besteht aus den feinsten und rundesten Atomen, die noch ganz etwas Anderes, als das Feuer, ein feiner Geist sind, der durch die ganze Zusammenhäufung des Körpers zerstreut ist, und an der Wärme desselben Theil hat." Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterschied festgestellt, indem diese feinsten Atome von einer Masse gröberer Atome umgeben, und durch diese größere Zusammenhäufung verbreitet seyen. „Der Theil, welcher der Vernunft entbehrt, ist im Körper" als das Lebensprincip „zerstreut, der sich bewußte Theil (τὸ λογικόν) aber in der Brust, wie dieß aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen ist. Die Seele hat viele Veränderung in sich durch die Feinheit ihrer Theile, die sich sehr schnell bewegen können; sie sympathisirt mit der übri-

gen Zusammenhäufung, wie wir dieß aus den Gedanken und Gemüthsbewegungen u. s. f. sehen: wenn wir aber deren beraubt sind, so sterben wir. Die Seele hat aber auch ihrerseits den größten Antheil an der Empfindung; doch käme sie ihr nicht zu, wenn sie nicht von der übrigen Zusammenhäufung" (dem Körper) „gewissermaßen bedeckt wäre," — eine ganz gedankenlose Vorstellung. „Diese übrige Zusammenhäufung, welche ihr dieß Princip verschafft, wird dadurch gegenseitig auch eines solchen Zustandes" (der Empfindung) „theilhaftig, doch nicht alles dessen, was jene besitzt; deßwegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Jene Zusammenhäufung hat nicht in sich selbst diese Kraft, sondern erst das Andere, mit dem sie zusammengeeint ist, giebt ihr sie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinschaftlichen Fluß und Sympathie zu Stande."[1] Mit solchen Vorstellungen ist nichts zu machen. Die oben (S. 432) erwähnte Unterbrechung des Zusammenströmens der Bilder der äußern Dinge mit unsern Organen, als der Grund des Irrthums, erklärt sich jetzt daraus, daß die Seele aus eigenthümlichen Atomen bestehe, und die Atome durch das Leere getrennt sind. Mit solchen leeren Worten und schaalen Vorstellungen wollen wir uns aber nicht länger aufhalten; vor Epikur's philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben, oder vielmehr es sind gar keine Gedanken.

4. Moral.

Was nun außer dieser Beschreibung der Seele noch weiter zur Philosophie des Geistes gehört, ist Epikur's Moral, das Verschrieenste seiner Lehre, und daher auch das Interessanteste; aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. Die praktische Philosophie Epikur's geht gleichfalls auf die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns, wie die der Stoiker; und das Ziel seiner Moral ist insofern dasselbe, die Unerschütterlichkeit des

[1] Diog. Laërt. X, 66, 63—64.

Geistes, und näher ein ungetrübter reiner Genuß seiner selbst. Betrachten wir freilich das abstracte Princip der Moral Epikur's, so kann das Urtheil nicht anders, als sehr unvortheilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium für das Rechte, Gute, Wahre, für das ist, was der Mensch sich im Leben zum Zweck machen soll: so ist die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moralische Princip ist in der That ein unmoralisches; wenigstens glauben wir, aller Willkühr im Handeln sey damit Thor und Thür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns sey, und weil ich diesen Trieb in mir finde, er darum schon Recht sey, so ist dieß Epikureisch. Jeder kann anders fühlen, derselbe in andern Momenten ein anderes Gefühl haben; und so kann auch bei Epikur der einzelnen Subjectivität das Handeln freigelassen werden. Allein es ist dieß wesentlich zu bemerken, daß, wenn Epikur das Vergnügen als den Zweck bestimmt, er dieß nur insofern zugiebt, als der Genuß desselben Resultat der Philosophie ist. Es wurde schon früher (S. 128—129) bemerkt, daß sogar bei den Cyrenaikern allerdings einerseits die Empfindung zum Princip gemacht wird, daß aber auch andererseits das Denken wesentlich damit verbunden seyn soll. Ebenso ist es bei Epikur der Fall, daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten bestimmte, er ein hochgebildetes Bewußtseyn, eine Besonnenheit gefordert hat, welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden ist, und es richtig hiernach beurtheilt. Diogenes Laertius (X, 144) führt über diesen Gesichtspunkt von ihm an: „Dem Glücke verdankt der Weise Weniges; das Größte und Wichtigste erreicht die Vernunft, und ordnet es und wird es seine ganze Lebenszeit hindurch anordnen." Das einzelne Vergnügen wird also nur im Ganzen betrachtet, und die Empfindung ist nicht das ganze Princip der Epikureer; sondern, indem sie das Vergnügen zum Princip machten, haben sie zugleich die durch Vernunft erworbene und so nur zu erwerbende Glückseligkeit zum

Princip gemacht: so daß diese Glückseligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, daß sie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, von Zufälligkeiten der Empfindung Freies und Unabhängiges sey. Die wahrhaften Epikureer waren daher ebenso, wie die Stoiker, über alle besonderen Bande erhaben, indem auch Epikur den Zustand des Sichselbstgleichundruhigbleibens des Weisen zum Ziel gesetzt hat. Um von Aberglauben frei zu seyn, erfordert Epikur dann besonders auch die physische Wissenschaft, als die von allen den Meinungen befreie, welche den Menschen die vorzüglichste Unruhe machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode.[1] Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dieß für positiv. Es begegnet sich hier das Allgemeine und das Einzelne; oder das Einzelne, als nur im Ganzen betrachtet, ist in die Form der Allgemeinheit erhoben. So geschieht, daß — indem materieller Weise, oder dem Inhalt nach, Epikur die Einzelnheit zum Princip macht, ebenso andererseits aber die Allgemeinheit des Denkens fordert — seine Philosophie mit der Stoischen übereinstimmt.

Seneca, der als ein bestimmter und beschränkter Stoiker bekannt ist, legt, wo er in seiner Schrift De vita beata (c. 12—13) auf die Epikureer zu sprechen kommt, ein unverdächtiges Zeugniß über Epikur's Moral ab: „Mein Urtheil jedoch ist, und ich sage zum Theil gegen viele meiner Landsleute, daß die moralischen Gebote Epikur's ein Heiliges und Richtiges vorschreiben, und, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen Epikur's geht auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen; und man weiß kaum, wie mäßig und trocken es ist. Dasselbe Gesetz, was wir für die Tugend, schreibt er für's Vergnügen vor: er verlangt, daß es der Natur gehorche; es ist aber sehr wenig Ueppigkeit, mit der die Natur sich befriedigt.

[1] Diog. Laërt. X, 141—143.

Was ist dieß nun? Wer ein faules und schlemmerisches und liederliches Leben Glückseligkeit nennt, sucht nur eine gute Autorität für eine schlimme Sache; und während er von einem blendenden Namen angezogen, sich dahin wendet, wo er das Angenehme loben hört, folgt er nicht Vergnügungen, wozu er von Epikur angetrieben worden, sondern denen, die er selbst mit herbeibringt. Solche dem Laster ergebene Menschen suchen also nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen, und ihren Ausschweifungen einen Vorwand und eine Ausrede zu verschaffen. So ist es der Jugend nicht einmal mehr erlaubt, sich wieder aufzuraffen, indem zur schnöden Schlaffheit ein ehrenwerther Titel hinzugekommen ist." Durch die verständige Reflexion, welche über das Vergnügen wacht, und überlegt, ob sich noch Vergnügen finden könne, wenn es z. B. mit Gefahren, Furcht, Angst und anderem Mißvergnügen verbunden ist, wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf sehr Weniges reducirt. Frei, leicht und ohne Unruhe des Gemüths zu leben, ist Epikur's Princip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem Vielen zu entsagen, wovon die Menschen beherrscht sind, und worin sie ihr Vergnügen finden. Die Lebensweise eines Stoikers ist also nicht anders beschaffen, als das Leben eines Epikureer's, der das vor Augen hat, was Epikur vorschreibt.

Kann uns nun auch zunächst einfallen, daß die Cyrenaiker dasselbe Moral-Princip gehabt haben, als die Epikureer, so giebt uns Diogenes Laertius (X, 139, 136—137) den Unterschied jedoch so an: Die Cyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes zum Zweck gemacht, Epikur dagegen dieses als Mittel gesetzt, indem er Schmerzlosigkeit als Lust behauptet, und keinen Mittelzustand angenommen habe. „Die Cyrenaiker erkennen das Vergnügen in der Ruhe (*καταστηματικήν*) nicht auch an, sondern nur das in der Bestimmung der Bewegung," oder als etwas Affirmatives, das im Genuß des Angenehmen besteht; „Epikur hingegen setzte Beides, sowohl das Vergnügen des Körpers, als das der Seele."

Das Vergnügen in der Ruhe ist nämlich das Negative, als die Abwesenheit des Unangenehmen, und dann auch die innere *Zufriedenheit*, wodurch die Ruhe des Geistes in sich selbst erhalten wird. Epikur erklärte diese beiden Arten von Vergnügungen näher so: „Freiheit von Furcht und Begierde (ἀταραξία) und *Mühelosigkeit* (ἀπονία) sind die ruhenden Vergnügen (καταστηματικαὶ ἡδοναί)," — sich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren; sinnliche Vergnügen dagegen, wie „Freude und Fröhlichkeit (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη) sind Lust nur nach Bewegung (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται)." Jene hielt Epikur für die wesentlichen und höchsten. „Außerdem gelten den Cyrenaikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer, als die der Seele; bei Epikur ist es aber umgekehrt."

Die *Hauptlehren* Epikur's in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeus enthalten, den Diogenes Laertius aufbewahrt hat, und worin Epikur sich auf folgende Weise äußert: „Weder der Jüngling muß zaudern, zu philosophiren, noch dem Greise muß es zu mühselig seyn; denn Niemand ist weder unreif noch überreif dazu, daß sein Geist gesunde. Es ist sich also zu bemühen um das, was das *glückselige Leben* macht; Folgendes sind seine *Elemente*. *Zuerst* ist dafür zu halten, daß *Gott ein unzerstörbares* und seliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt: und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit, noch Seligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntniß derselben ist evident; doch sind sie nicht, wie die Menge sie annimmt. Gottlos ist also nicht der, welcher die Götter der Menge aufhebt, sondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet." Unter diesen *Epikurischen Göttern* ist nichts Anderes zu verstehen, als das Selige, das Allgemeine überhaupt in concreter Gestalt. Die Stoiker hielten sich mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben viel Gedanken über das Wesen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken die Götter dagegen eine unmittelbare Idee des Systems aus. Epikur sagt: „Was selig und unzer-

störlich ist, hat selbst keine Mühe noch macht es deren Andern; daher es weder durch Zorn noch durch Gunstbezeugungen angerührt wird, denn dergleichen findet nur in der Schwäche Statt. Die Götter können durch die Vernunft erkannt werden: sie bestehen Theils in der Zahl; andre sind das vollendete Menschenförmliche, was durch die Gleichheit der Bilder aus dem continuirlichen Zusammenfluß der gleichen Bilder auf Eins und dasselbe entsteht."[1] Die Götter sind also die ganz allgemeinen Bilder, die wir in uns empfangen; und Cicero sagt (De natura Deorum, 18, 38), daß sie einzeln im Schlaf in uns fallen. Dieß allgemeine Bild, das zugleich menschlich vorgestellt ist, ist dasselbe, was wir Ideal nennen: nur daß ihm hier der Ursprung so gegeben ist, daß Bilder aufeinander fallen. Die Götter scheinen also dem Epikur Ideale des seligen Lebens zu seyn; sie sind auch seyende Dinge, die aus den feinsten Atomen bestehen: aber reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermischt, und daher auch der Arbeit, der Mühe und dem Leiden gar nicht ausgesetzt sind. Ihr Selbstgenuß ist in seiner Consequenz ohne Thun, weil Thun immer etwas Fremdes, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, in sich hat, und darin die Arbeit und Mühe vielmehr die Seite des Bewußtseyns der Entgegensetzung, als die des Verwirklichtseyns ist. Die Götter sind also Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses, und bekümmern sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen. Epikur fährt daher fort: „Die Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, — nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, noch um dieses oder jenes Vortheils willen."[2] Es ist dann viel über die Art gespottet worden, wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt; so macht sich z. B. Cicero an der angeführten Stelle (c. 18) über Epikur lustig, weil er nämlich behaupte, sie

[1] Diog. Laërt. X, 122—123, 139.

[2] Cicer. De nat. Deor. I, 17, 19—20.

haben nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch. Es folgt aber daraus nur, daß sie gleichsam das Ansich sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen behauptet sehen, daß sie ein Ansich hinter ihnen haben. Auch unser Reden von den Eigenschaften ist nicht besser; denn wenn Gerechtigkeit, Güte u. s. w. in sensu eminentiori gemeint seyn sollen, nicht wie bei uns Menschen, so haben wir auch an Gott nur ein Gleichsamgerechtes u. s. w. Damit hängt denn auch zusammen, daß Epikur die Götter im leeren Raume, in den Zwischenräumen der Welt, wohnen läßt, wo sie keinem Regen, Winde, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind.[1] Denn die Zwischenräume sind das Leere, worin, als dem Principe der Bewegung, die Atome-an-sich sind. Die Welten, als das Erscheinende, sind erfüllte, continuirliche Concretionen solcher Atome, aber Concretionen, die nur äußere Beziehungen sind. Zwischen ihnen, als im Leeren, sind also auch diese Wesen, welche selbst wohl Concretionen von Atomen sind, aber Concretionen, die das Ansich bleiben. Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres bestimmt wird; denn die Concretion macht das Sinnliche aus, die Götter aber, wenn sie auch Concretionen wären, so sollen sie doch nicht solche eigentliche Wirklichkeiten seyn. Auf gedankenlose Weise ist eben das Allgemeine herausgehoben, das Ansich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, sondern selbst wieder als eine Verbindung dieser Atome; so daß diese Verbindung selbst nicht das Sinnliche ist. Dieß sieht lächerlich aus, aber es hängt zusammen mit den genannten Unterbrechungen, und dem Verhältniß des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Insofern gehören also die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und indem dieß Negative der Gedanke ist, so kann man in diesem Sinne das, was Epikur so über die Götter sagt, zum Theil noch sagen. Zur Bestimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objectivität; aber daß Gott, als Denken, dieß Selige ist,

[1] Cicer. De divinat. II, 17; De nat. Deor. I, 8.

was nur um seiner selbst willen geachtet werden soll, ist ganz richtig. — Das erste Element eines glückseligen Lebens ist also die Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein zweiter Punkt ist bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Existenz, für das Selbstgefühl des Menschen; er fordert, daß man eine richtige Vorstellung vom Tode habe, weil dieser sonst die Ruhe trübt. Er sagt nämlich: „Alsdann gewöhne Dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht; denn alles Gute und Uebel ist ja in der Empfindung, der Tod aber ist eine Beraubung (στέρησις) der Empfindung. Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nichts angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen, indem dieser Gedanke nicht eine unendliche Zeit hinzusetzt, sondern die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benimmt. Denn nichts ist im Leben fürchterlich für den, welcher wahrhaft erkannt hat, daß, nicht zu leben, gar nichts Fürchterliches sey. So daß es eitel ist, den Tod zu fürchten, nicht weil seine Gegenwart, sondern seine Erwartung Schmerz bringe. Denn wie kann die Erwartung desjenigen uns schmerzen, dessen Gegenwart es nicht thut? Der Tod geht uns also gar nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod weder die Lebenden, noch die Todten etwas an." Dieses ist richtig, in Ansehung des Unmittelbaren; es ist ein geistreicher Gedanke, wodurch die Furcht entfernt wird. Die bloße Privation, welche der Tod ist, ist nicht in das Gefühl der Lebendigkeit, das positiv ist, einzumischen; und es ist nicht sich selbst damit zu quälen. „Das Zukünftige überhaupt aber ist weder unser, noch auch nicht unser; auf daß wir nicht es erwarten als ein Solches, das seyn wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht seyn werde."[1] Es geht uns nichts an, weder daß es ist, noch daß es nicht ist; und wir dürfen deßhalb keine Unruhe haben. Auch über die Zukunft ist dieß der richtige Gedanke.

[1] Diog. Laërt. X, 124—125, 127.

Epikur geht dann auf die Triebe über, indem er sagt: „Ferner ist der Gedanke zu haben, daß von den Trieben einige natürlich sind, andere aber leer; und von den natürlichen einige nothwendig, andere aber nur natürlich. Die nothwendigen sind es Theils für die Glückseligkeit, Theils gehen sie auf die Mühelosigkeit des Körpers, Theils auf das Leben überhaupt. Die irrthumlose Theorie lehrt die Wahl und Verwerfung dessen, was zur Gesundheit des Körpers und zur Unerschütterlichkeit der Seele gehört oder derselben im Wege steht, indem dieß der Zweck des seligen Lebens ist. Um deßwillen thun wir Alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiste beunruhigt werden. Wenn wir dieß einmal erlangt haben, so ist aller Sturm der Seele aufgelöst, indem das Leben nicht mehr nach Etwas, dessen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein Anderes zu suchen hat, wodurch das Gute der Seele und des Körpers erfüllt werde. Wenn nun aber schon das Vergnügen das erste und eingeborene Gute ist, so wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen: sondern übergehen viele, wenn mehr Beschwerde daraus folgt; und viele Schmerzen ziehen wir sogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entsteht. Die Genügsamkeit halten wir für ein Gut, nicht um schlechthin das Geringe zu gebrauchen, wie die Cyniker, sondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben: wissend, daß die den größten Genuß vom Reichlichen haben, die desselben nicht bedürfen, und daß, was natürlich ist, leicht zu haben, was aber leer ist, schwer zu erwerben sey. Einfache Speisen gewähren einen eben solchen Genuß als üppige Mahlzeiten, wenn sie den Hunger stillen. Wenn wir also das Vergnügen uns zum Zweck machen, so sind es nicht die Genüsse der Schwelger, wie es falsch verstanden wird, sondern weder körperliche Beschwerde zu haben, noch im Geiste beunruhigt zu seyn. Dieses glückselige Leben verschafft uns allein die nüchterne Vernunft, welche die Ursachen aller Wahl und alles Verwerfens untersucht, und die Meinungen austreibt, durch welche die Seele am

meisten von Unruhe befangen ist. Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu seyn, als mit Unvernunft glücklich; denn es ist vorzuziehen, daß in den Handlungen richtig geurtheilt werde, als durch das Glück begünstigt zu seyn. Dieß habe bei Tag und bei Nacht in der Ueberlegung, und laß durch Nichts Dich aus der Ruhe der Seele bringen, damit Du wie ein Gott unter den Menschen lebest; denn der Mensch hat mit sterblichem Lebendigen nichts gemein, welcher in solchen todtlosen Gütern lebt. Von allem Diesen ist der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), die daher noch vortrefflicher als die Philosophie ist; aus ihr erzeugen sich die übrigen Tugenden. Denn sie zeigen, daß man nicht glückselig leben könne ohne verständig, schön und gerecht zu leben: noch verständig, schön und gerecht, ohne das Angenehme."[1]

So schlimm es also auch um das Princip Epikurs zu stehen scheint, so schlägt dasselbe, durch diese Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende ist, doch in den Stoicismus um, wie Seneca auch selbst zugegeben hat (s. oben, S. 446—447); und es kommt eigentlich dasselbe Resultat heraus, als bei den Stoikern. Die Epikureer machen daher wenigstens ebenso schöne Beschreibungen von ihrem Weisen, als jene; und in beiden Systemen wird der Weise mit denselben Bestimmungen, die negativ sind, geschildert. Den Stoikern ist das Allgemeine das Wesen, — nicht das Vergnügen, das Selbstbewußtseyn des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit dieses Selbstbewußtseyns ist ebenso ein Angenehmes. Den Epikureern ist das Vergnügen das Wesen, aber gesucht und genossen, so daß es rein und unvermischt ist, d. h. verständig, ohne sich selbst durch größere Uebel zu zerstören: also im Ganzen betrachtet wird, d. h. selbst als etwas Allgemeines. Nur hat die Epikureische Darstellung des Weisen, bei Diogenes Laertius (X, 117—121), einen Charakter von größerer Milde; er richtet sich mehr

[1] Diog. Laërt. X, 127—132 (119, 135).

nach den eingeführten Gesetzen, da hingegen der Stoische Weise sich nichts aus diesen macht. Der Epikureische Weise trotzt weniger als der Stoische, weil der Stoische vom Gedanken der Selbstständigkeit ausgeht, die sich negirend, thätig verhält: die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seyns, der sich mehr gefallen läßt, und nicht sowohl diese Thätigkeit nach Außen, als vielmehr die Ruhe sucht, die aber nicht durch Stumpfheit, sondern durch die höchste Bildung des Geistes erworben wird. Steht aber auch der Inhalt der Epikureischen Philosophie, ihr Zweck und Resultat somit auf gleicher Höhe, und ganz parallel mit der Stoischen Philosophie, so sind doch Beide auch wiederum einander schlechthin entgegengesetzt; aber jedes dieser Systeme ist eben einseitig, und daher beide Dogmatismen nach der Nothwendigkeit des Begriffs inconsequent gegen sich, d. h. das entgegengesetzte Princip an ihnen habend. Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Seyn, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seyenden ist: umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelnheit des Seyns zu den Atomen, die nur Gedankendinge sind, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; nach ihrem Principe aber genommen, wissen beide Schulen sich als Bestimmte gegen einander.

Gegen diese einseitigen Principien ist nun ihre negative Mitte der Begriff, der solche fixirte Extreme der Bestimmung aufhebt, und sie, die nur als entgegengesetzt sind, in Bewegung und Auflösung setzt. Diese Bewegung des Begriffs, die Wiederherstellung der Dialektik — gegen diese einseitigen Principien des abstracten Denkens und der Empfindung — zunächst als negativ sehen wir nun Theils in der neuen Akademie, Theils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Princip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie wir (S. 399—400) sahen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, während der Begriff, als solcher, das Negative an ihm darstellt, und die Bestimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöst. Es ist eine höhere Erscheinung des Begriffs des

dialektischen Wesens, das sich nicht nur an das sinnliche Seyn wendet, sondern an die bestimmten Begriffe, und den Gegensatz des Denkens und des Seyns zum Bewußtseyn bringt; und das Allgemeine nicht als einfache Idee ausspricht, sondern als eine Allgemeinheit, worin Alles in das Bewußtseyn, als wesentliches Moment des Wesens, zurücktritt. Im Skepticismus haben wir nun zwar ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einseitigkeiten; aber dieses Negative bleibt nur negativ, und weiß nicht zu etwas Affirmativem umzuschlagen.

C. Die neue Akademie.

Dem Stoischen und Epikureischen Dogmatismus tritt zunächst die neue Akademie gegenüber, die eine Fortsetzung der Akademie Plato's ist, indem man die Nachfolger des Plato in alte, mittlere und neuere Akademie theilt; Einige nehmen dann noch eine vierte, auch eine fünfte an.[1] Am merkwürdigsten ist Arkesilaus und Karneades. Die Stiftung der mittlern Akademie wird dem Arkesilaus zugeschrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades; diese Unterscheidung heißt aber nichts. Beide sind mit dem Skepticismus nahe verwandt; und die Skeptiker haben selbst oft Mühe, ihren Standpunkt von dem akademischen Princip zu unterscheiden. Der Skepticismus hat Beide schon als Skeptiker genommen, doch die Akademiker noch mit einem Unterschiede von der Reinheit des Skepticismus, der freilich sehr formell ist, und wenig besagen will, den aber doch die so subtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft besteht der Unterschied nur in Wortbestimmungen, in ganz äußerlichen Unterschieden.

Das Allgemeine der Akademiker ist, daß sie die Wahrheit als eine subjective Ueberzeugung des Selbstbewußtseyns aussprechen; was mit dem subjectiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, insofern sie nur eine subjective Ueberzeugung ist, ist daher von den Neuakademikern Wahrscheinlich-

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 220.

keit genannt worden. Obgleich Fortsetzer des Plato und so Platoniker, blieben sie doch nicht bei dem Platonischen Standpunkt stehen, und konnten es nicht. Den Zusammenhang dieses Princips mit der Platonischen Lehre sehen wir aber leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Plato die Idee, und zwar im Ganzen mehr in der Form der Allgemeinheit, das Princip gewesen ist. Plato blieb, wie wir oben (S. 285—287) sahen, in der abstracten Idee stehen; das Große allein in der Philosophie ist bei ihm, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Plato's sind vom Bedürfniß der Vernunft, vom Enthusiasmus des Wahren angenommen; sie sind aber in sich das Bewegungslose, nur Allgemeine, wogegen Aristoteles Entelechie, sich in sich bestimmende Thätigkeit, fordert. Plato's Dialektik ist nur darauf gegangen, das Allgemeine als solches zu behaupten, und das Bestimmte, Besondere als nichtig aufzuzeigen, also nichts übrig zu lassen, als die abstracte Allgemeinheit. Seine Dialektik hat daher sehr häufig ein negatives Resultat, in welchem die Bestimmungen nur aufgehoben sind. Die Ausbildung des Concreten ist also bei Plato nicht weit gegangen; und wo er, wie im Timäus, ins Bestimmte, z. B. des organischen Lebens, geht, wird er unendlich trivial und ganz unspeculativ, während es sich bei Aristoteles ganz anders verhält. Das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat nothwendig über diese Weise des Plato hinausführen müssen. Gegen die Stoiker und Epikureer, die eben dieses Bedürfniß der Wissenschaft hatten, das Plato noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, d. h. die bestimmte Bestimmtheit zu fassen, verhielten sich die folgenden Akademiker nun negativ. Zu dem Ende haben sie sich eben besonders an jene Platonische Allgemeinheit gehalten, und mit dieser auch die Platonische Dialektik verbunden. Das Princip der neuen Akademie könnte so, der Platonischen Dialektik ähnlich, eine dialektische Haltung seyn, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie selbst in vielen Dialogen des Plato bloß Verwirrung der Zweck ist. Während aber bei Plato doch

das Affirmative wesentlich Resultat der Dialektik selber ist, so daß wir bei ihm die allgemeine Idee vielmehr als die Gattung gefunden haben, so ist dagegen in dieser ganzen Zeit die Richtung zum abstracten Auffassen vorherrschend; und wie sich dieß in der Stoischen und Epikureischen Philosophie zeigte, so hat es sich auch auf die Platonische Idee ausgedehnt, und sie zur Verstandesform herabgesetzt. Plato's Ideen wurden also durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, weil dieses sich in solcher Allgemeinheit noch nicht als Selbstbewußtseyn erkannt hat. Das Selbstbewußtseyn trat ihnen mit größern Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen. Diese wendete sich jetzt aber eben in den Neuakademikern dialektisch gegen die Bestimmtheit der Stoiker und Epikureer, welche darin bestand, daß das Kriterium der Wahrheit ein Concretes seyn soll: wie z. B. in der begriffenen Vorstellung der Stoiker ein Gedanke ist, der zugleich inhaltsvoll ist, obgleich dieß Zusammenknüpfen auch wiederum noch sehr formell bleibt. Die zwei Formen aber, in denen sich die Dialektik der Neuakademiker gegen dieses Concrete wendet, stellen sich in Arkesilaus und Karneades dar.

1. Arkesilaus.

Arkesilaus hat an der Abstraction der Idee gegen das Kriterium festgehalten; denn lag auch in der Idee Plato's, d. i. im Timäus und in seiner Dialektik, eine ganz andere Quelle für das Concrete, so wurde diese doch erst später von den Neuplatonikern aufgenommen, welche die Einheit des Platonischen und Aristotelischen Princips wesentlich erkannten. Der Gegensatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkesilaus also nicht von der Dialektik der Skeptiker her, sondern von dem Festhalten an der Abstraction; und darin ist die Kluft enthalten, welche diese Epoche bezeichnet.

Arkesilaus wurde zu Pitane in Aeolien in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, und war ein Zeitgenosse Epikur's und Zeno's.

Gehörte er auch ursprünglich der alten Akademie an, so erlaubte doch der Geist der Zeiten und die fortschreitende Ausbildung der Philosophie nicht mehr die Einfachheit der Platonischen Manier. Er besaß ein ansehnliches Vermögen, und widmete sich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: der Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Mathematik u. s. f. Vorzüglich um sich in der Beredsamkeit zu üben, kam er nach Athen, lernte hier die Philosophie kennen und lebte fortan nur für dieselbe; auch mit Theophrast, Zeno u. s. w. hatte er Umgang: und man streitet, ob er auch den Pyrrho hörte. Arkesilaus, vertraut mit aller Philosophie der damaligen Zeit, war von seinen Zeitgenossen überhaupt als ein ebenso edler Mann, wie feiner und scharfsinniger Philosoph berühmt; ohne Stolz, erkannte er auch das Verdienst Anderer an. Er lebte in Athen, bekleidete den Lehrstuhl in der Akademie, und war so ein Nachfolger Plato's. Nach dem Tode des Krates, des Nachfolgers von Speusipp, hatte Sosikrates die Lehrstelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere sie indeß freiwillig dem Arkesilaus wegen seiner Ueberlegenheit an Talent und Philosophie überließ. Welche Bewandtniß es übrigens mit diesem Uebergehen der Lehrstühle auf Andere gehabt habe, ist uns unbekannt. Diesem Lehramte, wobei er sich der Disputir-Methode bediente, stand er mit Ruhm und Beifall bis an seinen Tod vor, welcher Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), im vierundsiebzigsten Jahre seines Alters, erfolgte.[1]

Von Arkesilaus' Philosophie sind uns die Haupt-Momente besonders durch Cicero in den Academicae Quaestiones aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empirikus als Quelle; der letztere ist gründlicher, bestimmter, philosophischer und systematischer.

a. Diese Philosophie ist uns insbesondere als Dialektik gegen den Stoicismus bekannt, mit dem Arkesilaus sich viel zu schaffen

[1] Diog. Laërt. IV, 28—33, 36—38, 42, 44; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 746; Tennemann, Bd. IV, S. 443; Cic. De finib. II, 1.

machte, und ihr Resultat, dem Haupt-Principe nach, ist so ausgedrückt: „Der Weise müsse seinen Beifall, seine Zustimmung zurückhalten.“ [1] Dieß Princip wurde ἐποχή genannt, und es ist dasselbe, was die Skeptiker hatten; auf der andern Seite hängt dieser Ausdruck mit dem Princip der Stoiker auf folgende Weise zusammen. Indem nämlich der Stoischen Philosophie die Wahrheit darin besteht, daß das Denken irgend einen Inhalt des Seyenden für den seinigen erklärt, die begriffene Vorstellung ihm ihren Beifall giebt: so erscheint der Inhalt unserer Vorstellungen, Grundsätze und Gedanken allerdings als verschieden von dem Denken; und die Verbindung Beider, welche das Concrete ist, wird nur dadurch, daß irgend ein bestimmter Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen, und so für das Wahre ausgesagt wird. Allein Arkesilaus sah diese Consequenz ein, und sein Ausdruck, der Beifall müsse zurückgehalten werden, heißt also so viel: Durch dieses Aufnehmen komme keine Wahrheit zu Stande, sondern nur Erscheinung; was richtig ist, weil, wie Arkesilaus will, Vorstellung und Gedanken auch getrennt bleiben. Daß dieser mit dem Bewußtseyn vereinigte Inhalt ein solches Concretes sey, hat Arkesilaus also wohl unbedenklich zugegeben; nur hat er behauptet, diese Verbindung gebe lediglich eine Einsicht mit einem guten Grunde, nicht das, was er Wahrheit nennt. Wahrscheinlichkeit wird dieß ausgedrückt, aber nicht ganz passend; es ist ein durch die Form des Denkens Gesetztes, nur formell Allgemeines, und hat nicht absolute Wahrheit. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 233) drückt dieß bestimmt so aus, daß „Arkesilaus die Zurückhaltung des Beifalls, die sich auf Theile bezieht, für ein Gut, die Zustimmungen aber zu Theilen für ein Uebel erklärt habe,“ weil sie eben nur Theile betreffen. Will man nämlich das Denken so als ein Allgemeines festhalten, so kann es gar nicht zu einem Kriterium kommen; und das ist der Sinn des Arkesilaus, wenn er verlangt, der Weise müsse beim Allge-

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 232; Diog. Laërt. IV, 32.

meinen stehen bleiben, nicht aber zum Bestimmten fortgehen, als ob dieses Bestimmte das Wahre sey.

Die bestimmtere Entwickelung, die uns nur im Gegensatze gegen die Stoiker aufbewahrt ist, giebt Sextus Empirikus (adv. Math. VII, 155, 151—153) so an: Arkesilaus habe gegen die Stoiker behauptet, daß Alles unbegreiflich sey (ἀκατάληπτα). Er bekämpfte also die gedachte Vorstellung (καταληπτικὴν φαντασίαν), welche eben bei den Stoikern die Hauptsache, das concrete Wahre, ist. Näher griff Arkesilaus die Stoiker so an: Aber „sie selbst sagen, die gedachte Vorstellung sey die Mitte zwischen Wissenschaft und Meinung, von denen diese allein im Thoren, jene allein im Weisen sey; die gedachte Vorstellung sey Beiden gemeinschaftlich, und das Kriterium der Wahrheit. Arkesilaus argumentirte hier nun so, daß er zeigte, zwischen Wissenschaft und Meinung sey die gedachte Vorstellung kein Kriterium; denn sie ist entweder im Weisen, oder im Thoren: in Jenem Wissen, in Diesem Meinung. Wenn sie nichts außer ihnen ist, so bleibt ihr nichts, als der leere Name übrig." Das Wissen soll nämlich ein entwickeltes Bewußtseyn aus Gründen überhaupt seyn; diese Gründe als gedachte Vorstellung, sagt nun Arkesilaus, sind aber eben wieder solche Gedanken, als auch der Thor hat. Sie sind also wohl das concrete Regierende, welches den Hauptinhalt unsers Bewußtseyns ausmacht; aber es ist nicht bewiesen, daß sie das Wahre sind. So kommt diese Mitte, als Richter zwischen Vernunft und Meinung, ebenso gut dem Thoren als dem Weisen zu, kann ebenso gut Irrthum als Wahrheit seyn; der Weise und der Thor haben so dasselbe Kriterium, und doch sollen sie in Beziehung auf die Wahrheit von einander unterschieden seyn.

Weiter macht Arkesilaus die Unterschiede geltend, die besonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden, und auf die gefußt wird: „Wenn das Begreifen die Zustimmung zu einer gedachten Vorstellung ist, so ist es nicht. Denn erstens geht die Zustimmung nicht auf eine Vorstellung, sondern auf einen Grund; nur

gegen Axiome findet nämlich diese Zustimmung Statt."[1] Das ist gut, entwickelter würde es ungefähr so lauten: Das Denken, als das Subjective, soll einem Seyenden zustimmen, das ein bestimmter Inhalt der Vorstellung ist. Ein solches sinnliches Bild ist aber ein dem Gedanken Fremdes, dem der Gedanke nicht zustimmen kann, weil es ein von ihm Verschiedenes ist, von dem sich das Denken im Gegentheil entfernt hält. Es ist überhaupt nur ein Gedanke, dem das Denken sich gemäß findet, und worin es sich findet; so ist nur ein allgemeines Axiom solcher Zustimmung fähig, denn nur dergleichen abstracte Grundsätze sind unmittelbar reine Gedanken. Arkesilaus hielt also den Stoikern entgegen, daß ihr Princip den Widerspruch in sich enthalte, indem die gedachte Vorstellung das Denken eines Andern seyn solle, das Denken aber nur sich selbst denken könne. Dieß ist ein Gedanke, der das innere Wesen der Sache trifft. Arkesilaus macht also hier denselben berühmten Unterschied, der in der neuern Zeit als der Gegensatz von Denken und Seyn, Idealität und Realität, Subjectivem und Objectivem mit so großer Wichtigkeit wieder aufgetreten ist. Die Dinge sind Anderes, als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken ist selbstthätiges Bestimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt ist aber Einzelnes, einem solchen kann man daher nicht zustimmen. Das Eine ist hier, das Andere jenseits: Subjectives und Objectives können nicht zu einander kommen; — eine Gedankenform, um die sich eine Zeit lang die ganze Bildung der modernen Philosophie gedreht hat, und die wir auch noch heute finden. Es ist wichtig, ein Bewußtseyn über diesen Unterschied zu haben, und dieß Bewußtseyn gegen das Princip der Stoiker geltend zu machen. Ueber diese Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenschaft zu geben gehabt; was sie nicht thaten, was überhaupt im Alterthum nicht geschah. Denn die Alten haben nicht bewiesen, daß das Subjective des Denkens und solch' objectiver Inhalt in ihrer Verschie-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 154.

denheit wesentlich dieß sind, in einander überzugehen, und diese Identität ihre Wahrheit ist; was sich bei Plato nur in abstracter Weise als Anfang findet. Die Einheit des Denkens und der Vorstellung ist das Schwierige; ist also das Denken, als solches, Princip, so ist es abstract. Die Stoische Logik ist daher bloß formell geblieben; und das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Denken und Seyn sind eben selbst solche Abstracta, und man kann sich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Bestimmtheit zu kommen. Diese Einheit des Allgemeinen und Besondern kann also nicht Kriterium seyn. Bei den Stoikern erscheint die begriffene Vorstellung als unmittelbar behauptet; sie ist ein Concretes, aber es wird nicht gezeigt, daß dieses das Wahre jener Unterschiedenen ist. Gegen dieß unmittelbar angenommene Concrete ist also die Behauptung der Differenz Beider ganz consequent.

„Zweitens," sagt Arkesilaus, „giebt es keine begriffene Vorstellung, die nicht auch falsch wäre, wie aus Vielem und Mancherlei bestätigt wird," — wie die Stoiker selbst sagen, daß die begriffene Vorstellung wahr und falsch seyn könne. Ueberhaupt bestimmter Inhalt hat sein Gegentheil an einem bestimmten, der ebenso als gedachter wahr seyn müßte; was sich zerstört. Darin besteht das bewußtlose Herumtreiben in solchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als Einheit Entgegengesetzter aufgefaßt werden, sondern in Einem der Entgegengesetzten dieß behaupten, und ebenso gut auch das Gegentheil. Das Wahre der Welt ist dagegen ein anderes, das allgemeine Gesetz der Vernunft, das als solches für den Gedanken ist. Gründe sind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für sich das Letzte; sie können nur angesehen werden für gute Gründe, für Wahrscheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken. Dieses ist ein großes Bewußtseyn, welches Arkesilaus hatte. Weil aber so keine Einheit herauskommen kann, so zieht er dann eben daraus den Schluß, daß der Weise seine Zustimmung zurückhalten müsse: d. h. nicht eben so, daß er nicht

denken soll, sondern er müsse nur dieß Gedachte darum nicht als wahr ansehen. „Denn da nichts begreiflich ist; so wird er, wenn er zustimmt, einem Unbegreiflichen zustimmen; indem nun eine solche Zustimmung Meinung ist, so wird der Weise dann nur in der Meinung seyn."[1] Das hören wir auch noch jetzt: Man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; sie bleibe jenseits. Cicero (Acad. Quaest. IV, 24) drückt dieß so aus: „Weder das Falsche noch das Wahre könne erkannt werden, wenn dieses eben ein Solches als das Falsche wäre."

b. In Bezug auf das Praktische sagt Arkesilaus: „Da aber die Führung des Lebens ohne Kriterium des Wahren oder Falschen nicht möglich ist, und der Zweck des Lebens, die Glückseligkeit, nur durch solche Gründe bestimmt werden kann; so wird der Weise, nicht über Alles seinen Beifall zurückhaltend, sich in dem, was zu thun und zu lassen ist, nach dem Wahrscheinlichen (εὔλογον) richten," — als der subjectiv überzeugenden Vorstellung. Das Richtige hieran ist, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. „Die Glückseligkeit wird durch die Klugheit (φρόνησις) hervorgebracht, und das verständige Betragen bewegt sich in gehörigem, rechtem Thun (κατορθώμασι); recht gethan ist, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt," so daß es doch wie Wahres erscheint. „Wer also auf das Wohlbegründete achtet, wird recht thun und glücklich seyn;" dazu aber gehört Bildung, verständiges Denken. Arkesilaus bleibt also bei diesem Unbestimmten stehen: der Subjectivität der Ueberzeugung, und einer durch gute Gründe gerechtfertigten Wahrscheinlichkeit. Wir sehen also, daß in Ansehung des Positiven Arkesilaus überhaupt nicht weiter kommt, und dasselbe sagt, als die Stoiker; nur ist die Form eine andere, indem, was die Stoiker als wahr ausdrücken, Arkesilaus gut begründet oder wahrscheinlich nennt. Im Ganzen aber hatte er ein höheres Bewußtseyn, als die Stoiker, indem jenes Begründete nicht die Bedeutung eines an sich Seyen-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 154—156.

den haben, sondern nur für eine relative Wahrheit im Bewußtseyn gelten soll.

2. Karneades.

Gleich berühmt ward Karneades, einer der Nachfolger des Arkesilaus in der Akademie, der auch in Athen, jedoch bedeutend später lebte. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Cyrene geboren, und starb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), also fünfundachtzig, nach Andern sogar neunzig Jahre alt.[1] Während der schon (S. 386—387) erwähnten Gesandtschaft der drei Philosophen nach Rom waren es besonders Karneades' Scharfsinn, Beredsamkeit und die Macht des Beweises, so wie sein großer Ruhm, die viel Aufmerksamkeit, Zulauf und großen Beifall in Rom erweckten. Er hielt nämlich hier nach der Weise der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im Allgemeinen Beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit setzte er das Allgemeine als Princip; in der Nichtigkeit derselben aber machte er das Princip der Einzelnheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffs wenig kannten, war dieß etwas Neues: sie hatten keine Vorstellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, wurden sehr dadurch angezogen, und bald davon eingenommen. Aber die alten Römer, besonders der ältere Cato, Censorius, der damals noch lebte, sahen es sehr ungern, und eiferten sehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Festigkeit der Vorstellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Uebel um sich griff, machte Cajus Acilius den Vorschlag im Senate, alle Philosophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu seyn, jene drei Gesandten mit begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geschäfte mit den Gesandten auf's Schleunigste abzu-

[1] Diog. Laërt. IV, 62, 65; Tennemann, Bd. IV, S. 334, 413—444; Cicer. Acad. Quaest. II, 6; Valer. Maxim. VIII, 7, ext. 5.

machen, — damit sie wieder fort und in ihre Schulen kämen, und auch fernerhin nur die Söhne der Hellenen unterwiesen, die Römischen Jünglinge aber auf ihre Gesetze und die Obrigkeiten, wie vorher, hörten, und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten. [1] Aber dieß Verderben läßt sich nicht abhalten, so wenig als im Paradiese das Verlangen nach Erkenntniß. Die Erkenntniß, welche ein nothwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Sündenfall und Verderben auf. Eine solche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftreten, wird dann als ein Uebel für die Festigkeit der alten Verfassung angesehen. Aber dieß Uebel des Denkens ist nicht durch Gesetze u. s. f. abzuhalten; es kann und muß sich nur durch sich selbst heilen, wenn durch das Denken selbst auf wahrhafte Weise das Denken zu Stande gebracht ist.

a. Die Philosophie des Karneades ist uns am Bestimmtesten von Sextus Empirikus überliefert worden; und was von Karneades übrig ist, ist ebenfalls gegen den Dogmatismus der Stoischen und Epikureischen Philosophie gerichtet. Diese Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtseyns näher beachtet ist, macht seine Sätze interessant. Während wir bei Arkesilaus noch einen guten Grund sahen, wird das Princip, was Karneades behauptete, so ausgedrückt, daß „es erstens absolut kein Kriterium der Wahrheit giebt, weder Empfindung, noch Vorstellen, noch Denken, noch sonst dergleichen Etwas; denn alles Dieß zusammen täuscht uns." Dieser allgemeine empirische Satz ist noch immer die Mode. In der weitern Entwickelung beweist er aus Gründen; und wir sehen überhaupt die Natur des Bewußtseyns bestimmter in Folgendem ausgesprochen. „Zweitens zeigt er, daß, wenn auch ein solches Kriterium wäre, es doch nicht ohne eine Affection (πάθος) des Bewußtseyns, die von der Wahrnehmung herkommt, seyn

[1] Plutarch. Cato major, c. 22; Gell. Noct. Attic. VII, 14; Cic. De orat. II, 37—38; Aelian. Var. hist. III, 17; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 763.

könnte."[1] Im Allgemeinen ist nämlich dieß sein Hauptgedanke, daß jedes Kriterium so beschaffen seyn müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objective, seyende, unmittelbar bestimmte; und das andere Element sey eine Affection, eine Thätigkeit, eine Bestimmung des Bewußtseyns, und gehöre dem empfindenden, vorstellenden oder denkenden Subjecte an, — als solches aber könne es nicht das Kriterium seyn. Denn diese Thätigkeit des Bewußtseyns bestehe darin, daß es das Objective verändere, also das Objective nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dasselbe Verhältniß der Trennung vorausgesetzt, wie vorhin: Daß der Verstand als letztes und schlechthin absolutes Verhältniß anzusehen ist.

α. Gegen die Epikureer macht Karneades dieß geltend: „Weil das Lebendige von dem Todten durch die Thätigkeit des Empfindens unterschieden ist, so wird es durch dieses sich selbst und das Aeußere auffassen. Aber dieß Empfinden, das," wie Epikur es vorstellt (s. oben, S. 426), „unbewegt bleibt, und unleidend und unveränderlich ist, ist weder Empfinden, noch faßt es Etwas auf. Sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen, zeigt das Empfinden die Dinge."[2] Das Empfinden Epikur's sey ein Seyendes; es liege aber darin kein Princip zum Urtheilen, weil jede Empfindung für sich sey. Aber die Empfindung muß nach den zwei Seiten analysirt werden, daß, wie die Seele darin bestimmt sey, ebenso zugleich das Bestimmende von der Energie des bewußten Subjects bestimmt werde. Indem ich als Lebendiges empfinde, geht eine Veränderung in meinem Bewußtseyn vor, die ein Bestimmtwerden nach Außen und nach Innen ist. Folglich kann das Kriterium nicht so als eine einfache Bestimmtheit seyn; sondern es ist vielmehr ein Verhältniß in sich, worin zwei Momente, Empfindung und Denken, zu unterscheiden sind.

β. Indem nach Karneades die Empfindung nur das Erste ist,

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 159—160.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 160—161.

so sagt er dann: „Das Kriterium wäre also in der Affection der Seele von dem Wirklichen zu suchen." Eben nur in die Mitte zwischen der Wirksamkeit der Seele und der der Außendinge könnte das Kriterium fallen. Solchen bestimmten Inhalt der Empfindung, welcher zugleich auch wieder durch das Bewußtseyn bestimmt ist, diese Passivität und Activität des Bewußtseyns, dieß Dritte nannte Karneades nun die Vorstellung, die bei den Stoikern den Inhalt des Denkens ausmacht. Ueber solch' Kriterium bemerkt er: „Dieß Bestimmtwerden aber muß eine Anzeige seyn sowohl seiner selbst, als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; diese Affection ist nichts Anderes, als die Vorstellung. Daher ist die Vorstellung in dem Lebendigen Etwas, welches sich selbst und das Andere darstellt. Wenn wir Etwas sehen, so hat das Gesicht eine Affection; und es ist nicht mehr so beschaffen, als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Zweitheiliges: Eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung" (die subjective Seite); „das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte, das Gesehene" (das Objective). „Gleichwie nun das Licht sich selbst zeigt, und Alles in ihm: so ist das Vorstellen das Haupt des Wissens im Thiere, und muß, wie das Licht, sich selbst offenbar machen, und das Wirkliche zeigen, wodurch das Bewußtseyn bewirkt ist." Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewußtseyns, und er ist für sich verständlich; aber nur für den erscheinenden Geist ist das Andere in der Bestimmtheit des Bewußtseyns vorhanden. Man erwartet jetzt eine Entwickelung dieses Gegensatzes; aber Karneades geht ins Empirische über, ohne diese nähere Entwickelung zu geben. „Da die Vorstellung," fährt er fort, „nicht immer nach der Wahrheit zeigt, sondern oft lügt, und wie schlechte Boten von den Dingen abweicht, die sie schickten: so folgt, daß nicht jede Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist. Weil aber eben keine so beschaffen ist, daß sie nicht auch falsch seyn könnte: so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kri-

terium des Wahren wie des Falschen, oder sie sind kein Kriterium." Karneades berief sich auch darauf, daß eine Vorstellung auch von etwas nicht Existirendem kommen könnte, oder — wenn die Stoiker sagten, das sey ein Seyendes, was vom Gegenständlichen denkend aufgefaßt werde — auch Falsches aufgefaßt werden kann. [1] Das ist popular ausgedrückt: Es giebt auch Vorstellungen von Nichtwahrem. Bin ich auch überzeugt, so ist es immer nur meine Vorstellung: wenn sie auch Etwas meinen damit gesagt zu haben, daß sie diese Ueberzeugung haben. Auch sagen sie, Einsicht, objective Wissenschaft sey doch nur die Ueberzeugung des Andern; vielmehr ist aber der Inhalt seiner Natur nach allgemein.

γ. Endlich, „weil nun keine Vorstellung ein Kriterium ist, so ist es auch das Denken nicht; denn dieses hängt von der Vorstellung ab," — muß mithin ebenso unsicher seyn, als diese. „Es muß dem Denken nämlich das, worüber es urtheilt, Vorstellung seyn: Vorstellung kann aber nicht seyn, ohne die gedankenlose Empfindung," — diese könne ja aber wahr oder falsch seyn; „so daß es kein Kriterium giebt." [2] — Dieß ist der Grundzug in der Akademischen Philosophie: daß einerseits die Vorstellung in ihr selbst dieß Unterscheiden von Denken und Seyendem ist; und dann auch eine Einheit von Beiden ist, die aber keine anundfürsichseyende Einheit ist. Bei diesem Standpunkt hat sich die philosophische Bildung damals aufgehalten; und so hat auch in der modernen Zeit Reinhold dieses ausgeführt.

b. Was nun Karneades Affirmatives über das Kriterium vortrug, besteht darin, daß allerdings Kriterien zur Führung des Lebens und zur Erwerbung der Glückseligkeit festzusetzen seyen, nicht aber für die speculative Betrachtung dessen, was an und für sich ist. So geht Karneades mehr in das Psychologische und die endlichen Formen des verständigen Bewußtseyns über; es ist dieß mithin auch kein Kriterium für die Wahr-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 161—164, 402.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 165.

heit, sondern zum subjectiven Gebrauche des Einzelnen, und daher auch nur von subjectiver Wahrheit, wenn es auch immer ein concreter Zweck bleibt. „Die Vorstellung ist Vorstellung von Etwas: dessen, woraus sie wird, als des äußerlich empfundenen Objects; und des Subjects, worin sie wird, z. B. des Menschen. Auf diese Weise hat sie zwei Verhältnisse: einerseits zum Gegenstande, andererseits zum Vorstellenden. Nach jenem Verhältnisse ist sie entweder wahr oder falsch: wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten übereinstimmt; falsch, wenn nicht." Aber diese Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urtheil über diese Uebereinstimmung die Sache gar nicht von der vorgestellten Sache zu trennen im Stande ist. „Nach dem Verhältnisse zum Vorstellenden ist die eine vorgestellt (φαινομένη) wahr zu seyn, die andere nicht vorgestellt wahr zu seyn." Bloß dieses Verhältniß zum Vorstellenden kommt aber bei den Akademikern in Betracht. „Die als wahr vorgestellte heißt bei den Akademikern Emphase (ἔμφασις), und Ueberzeugung, und überzeugende Vorstellung; die aber nicht als wahr vorgestellt ist, heißt Apemphase (ἀπέμφασις), und Nichtüberzeugung, und nichtüberzeugende Vorstellung. Denn weder was uns durch sich selbst als unwahr vorgestellt, noch was wahr ist, aber uns nicht vorgestellt ist, überzeugt uns." [1]

Das leitende Princip bestimmt Karneades also ungefähr wie Arkesilaus, indem er es im Allgemeinen nur in der Form einer „überzeugenden Vorstellung" überhaupt anerkennt; als überzeugende aber sey sie „zugleich eine feste und eine entwickelte Vorstellung," wenn sie ein Kriterium des Lebens seyn soll. Diese Unterscheidungen gehören im Ganzen zu einer richtigen Analyse, und kommen auch ungefähr in der formalen Logik vor; es sind etwa dieselben Stufen, wie sie bei Wolf in der klaren, distincten und adäquaten Vorstellung sich finden. „Was nun der Unterschied dieser drei Grade sey, haben wir kurz zu zeigen." [2]

α. „Eine überzeugende Vorstellung (πιθανή) über-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 166—169.

[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 166—167.

haupt ist die, welche wahr zu seyn scheint, und deutlich genug ist: sie hat auch eine gehörige Breite, und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden; sich bewährend immer mehr durch Wiederholungen," wie bei Epikur, „macht sie sich immer überzeugender und glaubwürdiger." Es ist keine weitere Bestimmung ihres Inhalts gegeben; sondern das öfter Vorkommende, als empirische Allgemeinheit, wird zum ersten Kriterium gemacht.[1] Dieß ist aber nur eine einzelne, überhaupt eine unmittelbare, geradezu einfache Vorstellung.

β. „Weil aber eine Vorstellung nie für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der andern abhängt: so kommt das zweite Kriterium hinzu, daß sie zugleich überzeugend und fest (ἀπερίσπαστος) sey," d. h. zusammenhängend und nach allen Seiten bestimmt; so daß sie nicht verändert, noch hin und hergezogen und durch die Umstände wankend gemacht werden kann, und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie in diesem Zusammenhange mit andern gewußt wird. Dieß ist eine ganz richtige Bestimmung, die im Allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern eine Menge von Umständen stehen damit in Zusammenhang. „Z. B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgiebt: Jenes z. B. Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung, Kleidung u. s. f.; Dieß Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von solchen Umständen keiner uns ungewiß macht, oder abzieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmäßig zusammenstimmen, so wird die Vorstellung um so überzeugender." Wenn eine Vorstellung also auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Uebereinstimmung ist, so ist sie fest. Einen Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden. „Wie also bei der Beurtheilung einer Krankheit alle Symptome

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 173—175.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 176—177; 187—189; 179.

zu Rathe gezogen werden, so hat die feste Vorstellung Ueberzeugung, weil alle Umstände übereinstimmen." [1]

γ. „Noch glaubwürdiger als die feste Vorstellung ist die entwickelte (διεξωδευμένη), welche vollkommene Ueberzeugung hervorbringt," — das dritte Moment. „Während bei der festen Vorstellung nur überhaupt untersucht wird, ob die Umstände mit einander übereinstimmen: so wird in der entwickelten Vorstellung jeder einzelne der in Uebereinstimmung seyenden Umstände für sich genau untersucht. So wird der Untersuchung unterworfen sowohl der Urtheilende, als das Beurtheilte, und das, wonach geurtheilt wird. Wie uns im gemeinen Leben bei einer unwichtigen Sache Ein Zeuge genügt, bei einer wichtigern mehrere erforderlich gehalten werden, und einer noch nothwendigern die einzelnen Zeugen selbst durch Vergleichung der Zeugnisse untersucht werden: so bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorstellung, bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feste, bei solchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Theilen untersucht ist." [2] Wir sehen so — umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare setzen, besonders in neuern Zeiten in die Anschauung, in ein unmittelbares Wissen, sey es als innere Offenbarung oder als äußere Wahrnehmung — diese Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigsten Rang einnehmen; die entwickelte Vorstellung ist ihm vielmehr die nothwendige, doch erscheint sie nur auf eine formelle Weise. In der That ist die Wahrheit nur im denkenden Erkennen; und wenn bei Karneades auch diese Natur des Erkennens nicht erschöpft wird, so hat er doch ein wesentliches Moment desselben, die Entwickelung und das urtheilende Bewegen der Momente, richtig herausgehoben.

Wir sehen in der neuen Akademie das Subjective der Ueberzeugung ausgesprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit, sondern ihre Erscheinung, oder wesentlich so wie sie für die Vor-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 176—177; 187—189; 179.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 181—184.

stellung ist, im Bewußtseyn sey. So ist nur subjective Gewißheit gefordert; von der Wahrheit ist da keine Rede mehr, sondern es handelt sich nur um das Relative in Ansehung des Bewußtseyns. Wie das Akademische Princip sich auf das Subjective der überzeugenden Vorstellung beschränkte, so setzten eigentlich ebenso die Stoiker im Denken, Epikur in der Empfindung das Ansich; aber sie nannten dieß das Wahre. Die Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen, und behaupteten, daß es nicht das Seyende als solches ist. Sie hatten also ein Bewußtseyn, daß das Ansich wesentlich das Moment des Bewußtseyns an ihm habe, und ohne es nicht sey; was bei den Vorhergehenden auch die Grundlage bildete, deren sie sich aber nicht bewußt waren. Wiewohl hiernach das Ansich jetzt schon eine wesentliche Beziehung auf's Bewußtseyn hat, so ist dieses doch noch der Wahrheit entgegengesetzt: dem Bewußtseyn, als dem Momente des Fürsich, liegt das Ansich also noch im Hintergrunde, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich; mit andern Worten, das Bewußtseyn ist noch nicht als an und für sich gesetzt. Wird nun dieser Standpunkt der Akademiker auf die letzte Spitze getrieben, so wird er dieß, daß schlechthin Alles nur für das Bewußtseyn ist, und daß die Form eines Seyns überhaupt und des Wissens des Seyenden auch als Form ganz verschwindet; das ist aber der Skepticismus. Wenn also die Akademiker noch Eine Ueberzeugung, Ein Fürwahrhalten dem andern vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt, oder vorschwebt, von einem ansichseyenden Wahren: so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben beim Fürwahrhalten ohne Unterschied übrig, oder daß Alles auf gleiche Weise nur auf das Bewußtseyn bezogen ist und überhaupt nur als erscheinend gilt. Die Akademie hat so keine feste Dauer weiter gehabt, sondern ist hiermit eigentlich schon in den Skepticismus hinübergegangen, der bloß ein subjectives Fürwahrhalten behauptet hat, so daß objective Wahrheit überhaupt geläugnet worden ist.

D. Der Skepticismus.

Der Skepticismus vollendete die Ansicht der Subjectivität alles Wissens dadurch, daß er allgemein an die Stelle des Seyns im Wissen den Ausdruck des Scheinens setzte. Dieser Skepticismus erscheint nun allerdings als etwas ganz Imponirendes, vor dem die Menschen großen Respect haben. Zu allen Zeiten, und noch jetzt, hat er für den furchtbarsten Gegner der Philosophie, ja für unbezwinglich gegolten, indem er die Kunst sey, alles Bestimmte aufzulösen, und in seiner Nichtigkeit zu zeigen; so daß es gleichsam scheint, er werde für an sich unbezwinglich gehalten, und der Unterschied der Ueberzeugungen liege nur darin, ob der Einzelne sich für ihn, oder für eine positive, dogmatische Philosophie entschließt. Sein Resultat ist allerdings die Auflösung des Wahren, und somit alles Inhalts, also die vollkommene Negation. Die Unbezwinglichkeit des Skepticismus ist auch allerdings zuzugeben, indessen nur subjectiv in Rücksicht auf das Individuum, das sich eben auf dem Standpunkte halten kann, von der Philosophie keine Notiz zu nehmen, und nur das Negative zu behaupten. Der Skepticismus scheint auf diese Weise Etwas zu seyn, dem man sich ergebe; und man hat die Vorstellung, daß man Einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne: der Andere aber nur darum ruhig bei seiner Philosophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skepticismus nehme, — was er eigentlich thun sollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen sey. Freilich wenn ihm nur entgangen würde, so wäre er in der That nicht bezwungen; sondern er bliebe seinerseits bestehen, und hätte die Oberhand. Denn die positive Philosophie läßt ihn neben ihr stehen; er hingegen greift über sie über, da er sie sich zu überwinden weiß: sie hingegen nicht ihn. Allerdings kann Einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker seyn will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie[1] gebracht

[1] Hier und bald nachher hat „positive Philosophie" die ganz entgegen-

werden: so wenig als Einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der That der Skepticismus, eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen, kommen kann, sondern nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtseyn stehen bleibt. Sich in der Einzelnheit zu halten, ist eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn Keiner abhalten, weil man aus dem Nichts allerdings Niemanden heraustreiben kann. Ein Anderes ist aber der denkende Skepticismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist. Ueber ihn kann die positive Philosophie dieß Bewußtseyn haben, daß sie das Negative des Skepticismus in ihr selbst hat: er also nicht ihr entgegengesetzt, noch außer ihr, sondern ein Moment derselben ist; aber so daß sie das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skepticismus nicht hat, in sich schließt.

Näher ist nun das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie dieß, daß derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist hierüber nicht erhaben; denn das Allgemeine, was dem Besondern, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben nur die Eine Seite, und, als solche, auch nur ein Bestimmtes. So ist denn der Skepticismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seyende gelten läßt. Der lo-

gesetzte Bedeutung von der, die wir so eben (S. 473) zweimal gesehen haben, indem die Speculation doch wohl dem Dogmatismus entgegensteht; und zugleich müssen wir diesen Ausdruck bei Hegel in seiner doppelten Bedeutung gänzlich von dem in den neuesten Zeiten sich vielfach aufspreizenden Positivismus unterscheiden, der, der Nothwendigkeit des denkenden Erkennens nur entfliehend, zuletzt der Offenbarung und dem bloßen Glauben — sollte er sich auch ein freies Denken nennen wollen — in die Arme wirft.

Anm. des Herausgebers.

gische Begriff ist aber selbst diese Dialektik des Skepticismus; denn diese Negativität, die im Skepticismus einheimisch ist, gehört ebenso zur wahrhaften Kenntniß der Idee. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehen bleiben: „Dieß und dieß hat einen Widerspruch in sich, löst sich also auf, und ist mithin nicht." Dieß Resultat ist aber, als bloß negativ, selbst wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive; d. h. der Skepticismus verhält sich nur als abstracter Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso ein bestimmter affirmativer Inhalt in sich ist; denn sie ist, als Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negativität, näher die unendliche Affirmation. Dieß ist ganz abstract das Verhältniß der Philosophie zum Skepticismus. Die Idee, als abstracte Idee, ist das Ruhende, Träge; wahrhaft ist sie nur, insofern sie als lebendige sich faßt. Dieß geschieht, indem sie dialektisch in sich ist, um jene träge Ruhe aufzuheben und sich zu verändern. Wenn die philosophische Idee aber so in sich dialektisch ist, so ist sie es nicht nach Zufälligkeit; der Skepticismus dagegen übt seine Dialektik nach Zufälligkeit aus, da, wie ihm der Stoff gerade vorkommt, er an demselben aufzeigt, daß er in sich das Negative sey.

Es muß ferner der alte Skepticismus vom neuen unterschieden werden, und nur mit jenem haben wir es zu thun; denn nur er ist wahrhafter, tiefer Natur, da der neue eher Epikureismus ist. So hat sich Schulze in Göttingen in neuerer Zeit mit seinem Skepticismus breit gemacht: er hat einen „Aenesidemus" geschrieben, um sich auf diese Weise mit diesem Skeptiker zu vergleichen; und auch in andern Werken den Skepticismus gegen Leibnitz und Kant ausgelegt. Er ignorirt indessen ganz die so eben angegebene Stellung des Skepticismus; und statt den wahren Unterschied seines Skepticismus vom alten aufzustellen, kennt Schulze nichts als Dogmatismus und Skepticismus, nicht die dritte Philosophie. Schulze und Andere legen zu Grunde, man müsse das sinnliche Seyn, was das sinnliche Bewußtseyn uns gebe, für wahr halten; an allem

Andern aber müsse man zweifeln. Was wir meinen, sey das Letzte, die Thatsachen des Bewußtseyns. Die alten Skeptiker haben wohl gelten lassen, daß man sich danach richten müsse; es aber als etwas Wahres auszugeben, ist ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skepticismus ist nur gegen Gedanken, gegen den Begriff und die Idee gerichtet, also gegen das höhere Philosophische; er läßt mithin die Realität der Dinge ganz unbezweifelt dastehen, und behauptet nur, daß sich daraus nichts für den Gedanken schließen läßt. Das ist aber nicht einmal eine Bauern-Philosophie; denn diese wissen, daß alle irdischen Dinge vergänglich sind, ihr Seyn also eben so gut ist, als ihr Nichtseyn. Der moderne Skepticismus ist die Subjectivität und Eitelkeit des Bewußtseyns, die allerdings unüberwindlich ist, aber nicht der Wissenschaft und Wahrheit, sondern nur sich, dieser Subjectivität. Denn sie bleibt dabei stehen: „Dieß gilt mir für wahr; meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte." Hier ist so nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit; was man übrigens heut zu Tage nicht mehr Skepticismus nennt. Mit der Ueberzeugung dieses einzelnen Subjects ist aber nichts gesagt, wie Hohes damit auch ausgesprochen werden soll. Indem also auf der einen Seite gesagt wird, die Wahrheit sey doch auch nur Ueberzeugung des Andern: auf der andern Seite aber die eigene Ueberzeugung, die doch auch ein Nur ist, hoch gestellt wird: so muß man einmal dieß Subject bei seinem Hochmuth, dann bei seiner Demuth stehen lassen. Das Resultat des alten Skepticismus ist zwar auch nur Subjectivität des Wissens; diese ist aber auf entwickelnde denkende Zunichtmachung alles als wahr und seyend Geltenden begründet, so daß Alles unbeständig sey.

Das Geschäft des Skepticismus ist hiernach mit Unrecht als eine Lehre vom **Zweifel** ausgedrückt; noch darf man σκέψις durch Zweifelsucht übersetzen, wenn der Skepticismus auch nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 3, §. 7) **ephektisch** (ἐφεκτική) genannt wurde, weil einer seiner Hauptsätze war, daß man seine Zustimmung zurückhalten müsse. Zweifeln jedoch ist nur die Ungewißheit, Un-

entschlossenheit, Unentschiedenheit, der einem Geltenden entgegengesetzte Gedanke. Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen Zweien und Mehrern; so daß man sich weder bei dem Einen, noch bei dem Andern beruhigt, — und doch soll man sich bei dem Einen, oder bei dem Andern beruhigen. Der Zweifel eines Menschen in sich enthält so leicht eine Zerrissenheit des Gemüths und Geistes, er macht unruhig und bringt Unglück; so erheben sich z. B. Zweifel über die Unsterblichkeit der Seele, über das Daseyn Gottes. Vor 40 Jahren [1] schrieb man viel darüber; und auch in der Poesie wurde bei uns die Situation des Zweiflers ein Hauptmoment, indem man, wie im Messias, Schilderungen von dem Unglück des Zweifels machte. Dieß setzt ein tiefes Interesse an einen Inhalt voraus, und das Verlangen des Geistes, daß dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht, weil er seine Ruhe entweder in dem Einen oder in dem Andern haben will. Solcher Zweifel soll den feinen, scharfsinnigen Denker bekunden, ist aber nur Eitelkeit und bloße Quäkelei, oder eine Schlaffheit, die zu nichts kommen kann. Heut zu Tage ist dieser Skepticismus ins Leben getreten, und macht sich so als diese allgemeine Negativität geltend. Der alte Skepticismus aber zweifelt nicht, sondern ist der Unwahrheit gewiß, und gleichgültig gegen das Eine so wie gegen das Andere; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dieß doch noch wahr seyn könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit von Allem. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, welche nicht die Absicht hat, zur Wahrheit zu gelangen, noch diese unentschieden läßt; sondern er ist vollkommen fertig und schlechthin entschieden, ohne daß diese Entschiedenheit ihm Wahrheit wäre. Diese Gewißheit seiner selbst hat so zum Resultat die Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich, welche nicht mit einer Trauer verbrämt ist, und von der der Zweifel gerade das Gegentheil ist. Dieß ist der Standpunkt der Unerschütterlichkeit des Skepticismus.

[1]) Vorlesungen von 1825—1826.

Was nun zunächst noch vor der Darstellung des Skepticismus zu betrachten ist, ist die äußerliche Geschichte desselben. Ueber die Entstehung des Skepticismus sagen die Skeptiker selbst, daß er sehr alt sey, wenn wir ihn nämlich im ganz unbestimmten, allgemeinen Sinne nehmen, insofern man sagt: „Die Dinge sind, aber ihr Seyn ist nicht wahrhaft, sondern setzt sich ebenso ihr Nichtseyn; oder sie sind veränderlich. Z. B. heut ist Heute, Heute ist aber auch morgen u. s. f.; Jetzt ist es Tag, aber Jetzt ist auch Nacht u. s. f." Von dem, was man auf diese Weise als Bestimmtes gelten läßt, spricht man so auch das Gegentheil aus. Wenn man nun sagt, alle Dinge sind veränderlich, so können die Dinge zuerst verändert werden; aber dieß ist dann nicht nur möglich, sondern, daß Alles veränderlich ist, heißt in seiner Allgemeinheit genommen in der That so viel: „Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben, indem die Dinge an ihnen selbst, ihrer Nothwendigkeit nach, veränderlich sind. Jetzt nur sind sie so, in einer andern Zeit sind sie anders: und diese Zeit, das Jetzt ist selbst nicht mehr, indem ich von ihm spreche; denn die Zeit ist selbst nicht fest und macht nichts fest." Diese Ungewißheit des Sinnlichen ist eine alte Ueberzeugung ebenso unter dem unphilosophischen Publicum, als unter den bisherigen Philosophen; und diese Negativität aller Bestimmungen macht zugleich das Charakteristische des Skepticismus aus. Die Skeptiker haben diese Stellung nun auch geschichtlich aufgewiesen, und führen an, schon Homer sey ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche. Hierher rechnen sie dann auch den Bias mit seinem Wahlspruch: „Verbürge Dich nicht." Denn dieß hat den allgemeinen Sinn: „Halte nicht irgend Etwas für Etwas, halte Dich überhaupt nicht an irgend einen Gegenstand, dem Du Dich hingiebst, glaube nicht an die Festigkeit irgend eines Verhältnisses u. s. f." Ebenso skeptisch soll die negative Seite der Xenophanischen und Zenonischen Philosophie seyn: ferner Heraklit

mit seinem Princip, daß Alles fließe, Alles mithin widersprechend und vergänglich sey; Plato endlich und die Akademie, nur daß der Skepticismus hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sey. [1] Alles dieß kann zum Theil als die skeptische Ungewißheit aller Dinge genommen werden; allein es gehört nicht hierher. Es ist nicht diese bewußte und allgemeine Negativität: als bewußte, müßte sie beweisen, — als allgemeine, ihre Unwahrheit des Objectiven auf Alles ausdehnen; also nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, daß Alles nicht an sich, sondern nur für's Selbstbewußtseyn ist, und Alles nur in die Gewißheit seiner selbst zurückgeht. Als philosophisches Bewußtseyn ist der Skepticismus mithin später. Unter Skepticismus ist zu verstehen ein gebildetes Bewußtseyn, dem Theils nicht nur das sinnliche Seyn, sondern auch das gedachte nicht für Wahres gilt: und das alsdann mit Bewußtseyn sich Rechenschaft zu geben weiß von der Richtigkeit dieses als Wesen Behaupteten, endlich auf allgemeine Weise nicht nur dieß und jenes Sinnliche oder Gedachte zu nichte macht, sondern gebildet ist, in Allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skepticismus wird gewöhnlich mit Pyrrho, als dem Stifter desselben, angefangen; und von ihm kommt auch der Name Pyrrhonismus und Pyrrhonier her. Sextus Empirikus (Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7) sagt von ihm, „daß er substantieller (σωματικώτερον) und deutlicher an die Skepsis gegangen sey, als seine Vorgänger." Er ist älter, als mehrere der schon betrachteten Philosophen: allein indem der Skepticismus überhaupt zusammenzufassen ist, so muß der Skepticismus Pyrrho's, wenn er gleich nur gegen die unmittelbare Wahrheit Theils des Sinnlichen Theils des Sittlichen geht, zum spätern gebildetern Skepticismus gezogen werden, der sich mehr gegen die Wahrheit als gedachte richtet, wie sich weiterhin bei der nähern Betrachtung ergeben wird; denn erst dieser hat eigentliches

[1] Diog. Laërt. IX, 71—73; vergl. Bd. I. S. 180, 267, 307.

Aufsehen gemacht. Was Pyrrho's **Lebensumstände** anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus, als seine Lehre; denn sie sind ohne Zusammenhang, und es ist wenig Sicheres darüber bekannt. Pyrrho gehört in Aristoteles' Zeit, und war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anararch, ein Schüler Demokrit's, erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens größten Theils, ist nicht zu bestimmen. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt, und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander, den Großen, auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu thun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines Persischen Satrapen verlangt haben soll; und dieses Schicksal habe ihn in seinem neunzigsten Jahre betroffen. Ist dieses Alles so gegründet, so muß, da Alexander etwa zwischen zwölf und vierzehn Jahre in Asien zubrachte, Pyrrho also frühestens noch im achtundsiebzigsten Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrho scheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn, sondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Mehr als von seinen Lebensumständen, werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll; wo denn das Allgemeine des Skepticismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so daß in consequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert. Weil er nämlich behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Wagen, oder Pferde, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarschirt sey, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit sinnlicher Empfindungen und dergleichen; und daß nur seine Freunde, die ihn umgaben ihn immer vor solchen

Gefahren weggezogen und gerettet hätten.[1] Dergleichen Anekdoten fallen aber als thöricht weg, weil es sonst nicht denkbar ist, daß er neunzig Jahr alt dem Alexander nach Asien hätte folgen können. Man sieht auch zum Theil wohl sogleich, daß solche Geschichten bloß zu dem Zweck erdichtet sind, um die skeptische Philosophie zu persiffliren, indem ihr Princip bis in solche Extreme und Consequenzen verfolgt wird. Das sinnliche Seyn gilt den Skeptikern allerdings als Erscheinung, um sich im Leben danach zu betragen(s. u., S. 487): nicht aber, um es für Wahrheit zu halten; wie denn auch die Neuakademiker sagten, man müsse sich im Leben nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung betragen (s. oben, S. 463, 468).

Nach Pyrrho ist besonders Timon der Phliasier, der Sillograph, berühmt geworden.[2] Von seinen Sillen, d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien werden viele von den Aeltern angeführt; bitter und schmähend sind sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens werth. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Göthe's und Schiller's ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher. Die Pyrrhonier verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu seyn; und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüber stehen, und was von ältern Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte insbesondere erst Aenesidemus wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte,[3] welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfing. In folgenden Zeiten, wo sich die Akademie in den Skepticismus verliert, sehen

[1] Diog. Laërt. IX, 61—65, 69—70; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1320—1323.

[2] Diog. Laërt. IX, 109.

[3] Diog. Laërt. IX, 116; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1328.

wir diesen, von dem jene ohnedieß nur noch durch eine dünne Scheidewand getrennt wird, als die rein negative Seite, herrschend. Ein solcher Skepticismus aber, wie der des Pyrrho, welcher noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken zeigt, sondern nur gegen das Sinnliche geht, konnte bei der Bildung der Philosophie als Stoicismus, Epikureismus, Platonismus u. s. f. kein Interesse haben. Daß also der Skepticismus mit der Würde auftrat, die der Philosophie angemessen ist, dazu gehört, daß er selbst nach der Seite der Philosophie ausgebildet wurde; dieß hat nun erst Aenesidemus gethan.

Einer der berühmtesten Skeptiker, dessen Werke wir großentheils noch haben, und der für uns bei weitem wichtigste Schriftsteller über den Skepticismus, indem er uns ausführliche Darstellungen dieses Philosophirens giebt, ist jedoch Sextus Empirikus, von dessen Leben uns leider so gut als gar nichts bekannt ist. Er war ein Arzt; und daß er ein empirischer Arzt war, der nicht nach der Theorie, sondern nach dem, was scheint, handelte, lehrt uns sein Name. Er lebte und lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus.[1] Seine Werke theilen sich in zwei Parthien: 1) Seine Pyrrhoniae Hypotyposes in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skepticismus überhaupt; 2) von seinen Büchern adversus Mathematicos — d. h. gegen die Wissenschaft überhaupt, speciell gegen die Geometer, Arithmetiker, Grammatiker, Musiker, Logiker, Physiker und Ethiker — in Allem elf, sind sechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philosophen.

Was den Unterschied zwischen der Akademie und dem Skepticismus betrifft, so war dieß eine Materie, mit welcher die Skeptiker sich viel herumgetrieben haben. Sonst grenzte die neue Akademie so nahe an den Skepticismus, daß die Skeptiker genug zu thun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob

[1] Bruck. Hist. crit. phil. T. II, p. 631—636.

Plato und dann die neue Akademie dem Skepticismus angehöre oder nicht;[1] wobei man auch sieht, daß Sextus mit Plato nicht recht weiß, was anzufangen. Die Skeptiker sind überhaupt sehr sorgfältig, sich von andern Systemen zu unterscheiden. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 1, §. 1—4) unterscheidet drei Philosophien: „Wer einen Gegenstand sucht, muß entweder ihn finden, oder leugnen, daß er gefunden werden könne, oder im Suchen beharren. Ebenso ist es nun mit den philosophischen Untersuchungen: die Einen behaupten, das Wahre gefunden zu haben; die Anderen leugnen, daß es erfaßt werden könne; die Dritten sind noch im Suchen begriffen. Die Ersten, wie Aristoteles, Epikur, die Stoiker und Andere, sind die sogenannten Dogmatiker; die welche die Unbegreiflichkeit behaupten, sind die Akademiker; die Skeptiker suchen noch. Daher giebt es drei Philosophien: die dogmatische, die Akademische und die skeptische." Aus diesem Grunde nannten sich die Skeptiker auch die Suchenden (ζητητικοί), und ihre Philosophie die suchende (ζητητική).[2] Indessen liegt der Unterschied des Skepticismus von der neuern Akademie nur in der Form des Ausdrucks, und ist also eben nicht weither: wie er sich denn überhaupt nur auf die Sucht der Skeptiker gründet, alle Art von behauptendem Ausdrucke abzuschneiden und zu vermeiden. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 7, §. 13; c. 10, §. 19—20) sagt: „Der Skeptiker dogmatisirt nicht, sondern stimmt nur den Affectionen, zu denen er durch die Vorstellungen gezwungen wird, unwillkührlich bei; wenn er also z. B. warm oder kalt hat, wird er zwar nicht sagen, ich scheine nicht kalt oder warm zu haben. Wird aber gefragt, ob das Subject so ist, wie es erscheint, so geben wir das Erscheinen (φαίνεσθαι) zu; doch untersuchen wir nicht die Sache, die erscheint, sondern nur das vom Erscheinenden ausgesagte Prädicat (ὃ λέγεται).[3] Ob also etwas süß sey, unter-

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 39, §. 221—225.
[2] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7; Diog. Laërt. IX, 69—70.
[3] Vergl. Oben, S. 358.

suchen wir nur Rücksichts des Begriffs (ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ); das ist aber nicht das Erscheinende, sondern das vom Erscheinenden Ausgesagte. Wenn wir aber auch geradezu über das Erscheinende Untersuchungen anstellen, so thun wir es nicht, um das Erscheinende aufzuheben, sondern um die Voreiligkeit (προπέτειαν) der Dogmatiker zu widerlegen." Die Skeptiker bestreben sich also, daß ihnen in dem, was sie sagen, kein Aussprechen eines Seyns aufgezeigt werden könne, so daß sie z. B. in einem Satze statt Seyn immer Scheinen setzen. Sie sagen nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 7, §. 14; c. 28, §. 206): „Der Skeptiker bedient sich seiner Sätze, z. B. Nichts bestimmen (οὐδὲν ὁρίζειν), Um Nichts mehr (οὐδὲν μᾶλλον), Nichts ist wahr u. s. f., nicht als ob sie überhaupt seyen. Denn er glaubt z. B., daß der Satz, Alles ist falsch, mit den andern auch sich selbst als falsch behauptet und somit einschränkt (συμπεριγράφει). So müssen wir also bei allen skeptischen Sätzen dieß festhalten, daß wir gar nicht behaupten, sie seyen wahr; denn wir sagen, sie können sich selber aufheben, da das sie einschränkt, von dem sie ausgesagt werden." Die neue Akademie des Karneades sagt nun auch nicht irgend Etwas als das Wahre und Seyende aus, oder als Etwas, dem das Denken zustimmen könne; die Skeptiker stehen so der Akademie sehr nahe. Nur dieß setzt der reine Skepticismus an der Akademie noch aus, daß sie noch unrein sey. „Offenbar aber weichen sie von uns ab," sagt Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 226—233), „in der Beurtheilung des Guten und des Uebels. Denn sie behaupten, daß Etwas gut oder übel sey:" jenes nämlich die Zurückhaltung des Beifalls, dieses die Zustimmung (s. oben, S. 459); „wobei sie überzeugt sind, es sey wahrscheinlicher, daß das, dem sie das Prädicat gut beilegen, eher gut ist, als das Entgegengesetzte." Deßhalb also haben sie sich nicht zur Reinheit der Skepsis emporgehoben, weil sie sagen, es sey: und nicht, es scheine. Es ist dieß aber nichts, als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form wie behauptend aussähe,

sogleich auf. Wenn wir sagen, „Es ist Etwas ein Gut, das Denken stimmt ihm zu," und fragen dann: „Aber was ist das Gut, dem das Denken zustimmt?" so ist der Inhalt hier dieß, daß es nicht zustimmen solle. Also die Form ist, „Es ist ein Gut;" der Inhalt aber ist, daß man nicht Etwas für gut, für wahr gelten lassen soll. So setzen die Skeptiker auch dieß aus: Den Skeptikern „sind alle Vorstellungen an Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit in Bezug auf den Grund," auf Wahrheit, „gleich. Die Akademiker aber sagen, die einen sind wahrscheinlich, die anderen unwahrscheinlich; und unter den wahrscheinlichen sey die eine wieder der andern an Wahrheit vorzuziehen." Vorziehen ist so Eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen (s. unten, S. 490); denn solche Ausdrücke klangen ihnen noch zu positiv.

Die Natur des Skepticismus ist nun im Allgemeinen, daß dem Selbstbewußtseyn für sich selbst aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seyenden oder Allgemeinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, und durch die Zurückhaltung der Zustimmung die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüths, diese Unerschütterlichkeit seiner selbst hervorgehe; und es ist so dasselbe Resultat, was wir bei den nächsten frühern Philosophien gesehen haben. Sobald also Etwas dem Selbstbewußtseyn für Wahrheit gilt, so ist dieses daran gebunden: es ist demselben das allgemeine, darüber hinausgehende Wesen, gegen das jenes sich das Nichtige ist. Aber dieß fremde und bestimmte Wahre ist, als Endliches, nicht das Ansichseyende: so daß seine Nothwendigkeit ist, zu wanken und zu weichen. Wenn dann dieses Feste verschwindet, so verliert damit das Selbstbewußtseyn selbst sein Gleichgewicht, und wird in Unruhe, Furcht und Angst umher getrieben; denn sein Halt und seine Ruhe ist das Bestehen seines Seyenden und Wahren. Das skeptische Selbstbewußtseyn aber ist eben diese subjective Befreiung von aller Wahrheit dieses objectiven Seyns, und davon, sein Wesen in Etwas der Art zu setzen; die Skepsis

hat so den Zweck, diesen bewußtlosen Dienst, worin das natürliche Selbstbewußtseyn befangen ist, aufzuheben, in seine Einfachheit zurückzukehren, und, insofern der Gedanke sich in einem Inhalte befestigt, ihn von solchem im Gedanken festen Inhalt zu heilen. „Das bewirkende Princip des Skepticismus," sagt daher Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 6, §. 12; c. 12, §. 25—30), „ist die Hoffnung der Unerschütterlichkeit. Die ausgezeichneten Menschen durch das Unstätte der Dinge beunruhigt, und zweifelhaft, welchen sie mehr zustimmen sollten, kamen auf die Untersuchung, was das Wahre, und was das Falsche in den Dingen sey, als ob sie durch die Entscheidung hierüber zur Unerschütterlichkeit kommen könnten. In dieser Untersuchung begriffen, kommt der Mensch aber zum Bewußtseyn, daß entgegengesetzte Bestimmungen," Neigungen, Gewohnheiten u. s. w., „gleiche Kraft haben," also sich auflösen; „da er auf diese Weise zwischen ihnen nicht entscheiden kann, so wird er vielmehr nur dann zur Unerschütterlichkeit gelangen, wenn er seinen Beifall zurückhält. Denn hält er Etwas für gut oder übel von Natur, so ist er immer beunruhigt: sey es, daß er das, was er für das Gute hält, nicht besitzt; sey es, daß er vom natürlichen Uebel gequält zu seyn meint. Wer aber unentschieden ist über das, was von Natur gut und schön ist, der flieht und sucht nichts mit Eifer; und so bleibt er unerschütterlich. Was dem Maler Apelles begegnet ist, das trifft beim Skeptiker zu. Denn es wird erzählt, daß, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, er endlich, ärgerlich darüber, den Schwamm, woran er den Pinsel ausgewischt hatte, und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf." So finden auch die Skeptiker in der Vermischung alles Seyenden und aller Gedanken die einfache Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseyns, die dem Geiste „folgt, wie der Schatten dem Körper," und nur durch Vernunft erworben wird und erworben werden kann. „Deßwegen sagen wir, der Zweck des Skeptikers sey die Unerschüt-

terlichkeit in den Vorstellungen, und die Mäßigkeit in den gezwungenen Affecten." Es ist diese Gleichgültigkeit, welche die Thiere von Natur haben, und welche durch Vernunft zu besitzen, den Menschen von den Thieren unterscheidet. Pyrrho zeigte so einst auf dem Schiffe während eines Sturmes seinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In solcher Unerschütterlichkeit müsse auch der Weise stehen;[1] — aber sie muß auch nicht wie die des Schweines, sondern aus der Vernunft geboren seyn. Galt nun aber auch dem Skepticismus das Seyende nur für ein Erscheinendes oder eine Vorstellung, so galt es ihm doch als eine solche, nach der die Skeptiker sich in ihrem Thun und Lassen richteten. Die oben (S. 480) angeführten Anekdoten von Pyrrho sind also dem zuwider, was die Skeptiker selbst hierüber sagten: „Wir richten uns allerdings nach einem Grunde, der den sinnlichen Erscheinungen gemäß uns lehrt, das Leben den Gewohnheiten und Gesetzen des Vaterlandes, den Einrichtungen und eigenthümlichen Affectionen zufolge zu führen."[2] Aber dieß hatte für sie nur die Bedeutung einer subjectiven Gewißheit und Ueberzeugung, nicht den Werth einer anundfürsichseyenden Wahrheit.

Die allgemeine Weise des Skepticismus war also, wie Sextus Empirikus (Pyrrh. Hyp. I, c. 4, §. 8—10; c. 6, §. 12) es ausdrückt, „eine Kraft, das Empfundene und das Gedachte sich auf irgend eine Weise entgegenzusetzen, es sey, das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten, oder das Sinnliche dem Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen: d. h. zu zeigen, daß irgend Eins so viel Werth und Gültigkeit hat, als sein Entgegengesetztes, also für Ueberzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig ist; wodurch die Zurückhaltung des Beistimmens (ἐποχή) entsteht, der gemäß wir nichts wählen und setzen, und aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des

[1] Diog. Laërt. IX, 68.
[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, c. 8, §. 17.

Gemüths. Das Princip der Skepsis ist also der Satz: Daß jedem Grunde ein gleicher Grund entgegensteht. Als entgegengesetzte Gründe nehmen wir aber nicht nothwendig Affirmation und Negation, sondern schlechthin solche, die einander widerstreiten." Das Empfundene ist das Seyende der sinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt; oder es ist das Empfundene nach der Epikureischen Form, die es mit Bewußtseyn als das Wahre behauptet. Das Gedachte ist nach der Stoischen Form ein bestimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; diese beiden Klassen, unmittelbares Bewußtseyn und denkendes Bewußtseyn, befassen Alles, was auf irgend eine Weise entgegenzusetzen ist. Insofern der Skepticismus sich hierauf beschränkt, so ist er ein Moment der Philosophie selbst, die, ebenso negativ gegen Beides gerichtet, es nur in seinem Aufgehobenseyn als wahr erkennt. Allein der Skepticismus meint, er reiche noch weiter; er hat die Prätension, sich an die speculative Idee zu wagen und dieselbe zu überwinden, die doch, da sie ihn selbst als Moment in ihr hat, vielmehr über ihn hinaus ist (s. oben, S. 474). Gegen Sinnliches und Gedachtes in ihrer Trennung kann er nun freilich siegen; aber die Idee ist weder Eins noch das Andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Dieß ist der ewige Mißverstand mit dem Skepticismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen, daß sie meinen, das Wahre falle nothwendig in die eine oder die andere Form, und sey also entweder ein bestimmter Begriff oder ein bestimmtes Seyn. Gegen den Begriff als Begriff, d. h. gegen den absoluten Begriff, geht der Skepticismus gar nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur daß der Skepticismus kein Bewußtseyn darüber hat. Theils werden wir ihn jene Waffe gegen das Endliche gebrauchen sehen, Theils auch, wie er sich an dem Vernünftigen versucht.

Drückt sich hiernach der Skepticismus aber auch immer so aus, daß Alles nur scheine, so gehen die Skeptiker doch weiter,

als die Anhänger des neuern rein formellen Idealismus; denn sie haben es mit dem Inhalte zu thun, und zeigen von allem Inhalte, er sey ein empfundener oder ein gedachter, und habe damit ein ihm Entgegengesetztes. Sie zeigen also in Demselben den Widerspruch auf, so daß von Allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dieß ist das Objective des Skepticismus bei seinem Scheinen, wodurch er nicht subjectiver Idealismus ist. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 13, §. 32—33) sagt: „So wird z. B. Sinnliches gegen Sinnliches gesetzt, indem daran erinnert wird, daß derselbe Thurm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund aussieht:" also eins so gut, als das Andere gesagt werden könne. Dieß ist nun zwar ein triviales Beispiel; aber es kommt auf den Gedanken an, der darin ist. „Oder es wird das Gedachte dem Gedachten entgegengesetzt. Daß es eine Vorsehung gebe," die das Gute belohnt, das Böse bestraft, „dafür beruft man sich" gegen den, der sie läugnet, „auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, daß es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorsehung giebt." Bei dem „Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche" führt Sextus die Bestimmung des Anaxagoras auf, der von dem Schnee, obschon er als weiß erscheint, aus Gedanken-Gründen behaupte, er sey schwarz; denn er sey gefrornes Wasser, Wasser aber habe keine Farbe, sey also schwarz, mithin müsse dieß auch der Schnee seyn.

Das Nähere, wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten; und es besteht darin, daß sie das Allgemeine, jedem bestimmten Behaupteten sein Anderes entgegenzusetzen, in gewisse Formen, nicht Sätze, gebracht haben. Man kann also, der Natur des Skepticismus nach, kein System von Sätzen fordern, noch will diese Philosophie überhaupt ein System seyn; ebensowenig lag es im Geiste des Skepticismus eine eigentliche Schule zu bilden, sondern nur einen äußeren Zusammenhang im weitläufigern Sinne. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 8, §. 16, c. 3, §. 7) sagt daher, der

Skepticismus sey keine Wahl (αἵρεσις) für Dogmen, nicht ein Vorzug für gewisse Sätze, sondern nur eine Hinführung, oder vielmehr Anleitung (ἀγωγή), recht zu leben und richtig zu denken: auf diese Weise also mehr eine Manier, nach welcher nur allgemeine Methoden jener Entgegensetzung gezeigt werden. Da es nun eine Zufälligkeit ist, was irgend für Gedanken sich zeigen: so ist auch zufällig die Art und Weise, sie anzugreifen; denn in Einem erscheint der Widerspruch so, in Anderem anders. Diese bestimmten Weisen des Entgegensetzens, wodurch die Zurückhaltung des Beifalls zu Stande komme, haben die Skeptiker Wendungen (τρόποι) genannt, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen, daß es nicht an sich, sondern nur in einer Relation auf Anderes so ist: daß es also selber in ein Anderes scheint, und dieses Andere in sich scheinen läßt, daß mithin überhaupt, was ist, nur scheint; und zwar unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Andern als wahr Gesetzten. Sagt man z. B., die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sey, so ist nur das Gegentheil der Empirie vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung der empirischen Wissenschaft: denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb derselben.

Indem nun die skeptische Lehre in der Kunst besteht, durch diese Tropen Widersprüche aufzuzeigen, so brauchen wir nur diese Wendungen zu beleuchten. Die Skeptiker selbst, z. B. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 14—15), unterscheiden in diesen Formen ältere und neuere: nämlich zehn an der Zahl, die den ältern Skeptikern, namentlich dem Pyrrho, angehören, und fünf, welche von den neuern, und zwar Diogenes Laertius (IX, 88) zuerst von Agrippa, hinzugefügt nach wurden. Es wird aus der Angabe derselben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtseyn überhaupt gerichtet sind, und einem

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 36; c. 15, §. 164; c. 16, §. 178.

wenig gebildeten Denken angehören, — einem Bewußtseyn, welches zunächst das sinnlich Seyende vor sich hat. Sie gehen nämlich gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise, nicht durch den Begriff, sondern durch das entgegengesetzte Seyn; wie sie denn auch in ihrer Aufzählung diese Begriffslosigkeit haben. Die fünf anderen sehen aber besser aus, haben mehr Interesse und sind offenbar spätern Ursprungs; sie gehen gegen die Reflexion, d. h. gegen ein Bewußtseyn, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht: also besonders gegen Gedankenformen, gegen wissenschaftliche Kategorien, gegen das Gedachtseyn des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch Begriffe. Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form „Es ist" gerichtet sind. Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstractes Bewußtseyn, welches sich diese abstracte Form „Es ist" zum Gegenstand setzt und sie bekämpft. Wie trivial und gemein diese Tropen dann auch immer aussehen, so ist doch noch trivialer und gemeiner die Realität der sogenannten äußern Objecte, das unmittelbare Wissen, wenn ich z. B. sage, „Dieß ist Gelb;" man darf gar nicht vom Philosophiren mitsprechen, wenn man auf Neulings Weise die Realität solcher Bestimmungen behauptet. Dieser Skepticismus war aber wesentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten: steht also dem modernen Skepticismus vielmehr entgegen, worin angenommen wird, daß das, was in unserem unmittelbaren Bewußtseyn ist, ja alles Sinnliche, ein Wahres sey (s. oben, S. 475—476). Dagegen richtet sich der alte Skepticismus, dessen Wendungen wir jetzt näher betrachten wollen, eben gegen die Realität der Dinge.

1. Aeltere Tropen.

An den ältern Tropen sehen wir selbst den Mangel der Abstraction, als die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere

allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen: wiewohl sie in der That alle Theils unter einen einfachen Begriff, Theils in ihrem Unterschiede wieder unter einige nothwendige einfache Bestimmungen zusammenlaufen; aus allen soll, in Beziehung auf's unmittelbare Wissen, die Unsicherheit dessen dargethan werden, wovon wir sagen, „Es ist." Sextus Empirikus (Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 38) bemerkt selbst, daß „drei Tropen sie alle unter sich begreifen: Der Eine ist das beurtheilende Subject; der andere das, worüber geurtheilt wird; der dritte, dasjenige, was beide Seiten enthält," die Beziehung des Subjects und Objects. Wenn das Denken weiter gebildet ist, so faßt es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen.

a. „Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der thierischen Organisation, wonach verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dieß schließen die Skeptiker aus der verschiedenen Art ihres Ursprungs, indem einige durch Begattung, andere ohne Begattung" (aus einer generatio aequivoca) „entstehen: von den erstern aber wieder einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen u. s. f. Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß dieser verschiedene Ursprung entgegengesetzte Constitutionen, Temperamente u. s. w. hervorbringt. Die Verschiedenheit der Theile des Körpers, besonders derer, welche dem Thiere zum Unterscheiden und Empfinden gegeben sind, bringt dann in ihnen die größten Verschiedenheiten der Vorstellungen hervor: wie denn z. B. die Gelbsüchtigen gelb sehen, was Andern weiß erscheint," und grün, was diesen blau. „So sind auch an den Thieren die Augen bei verschiedenen Gattungen verschieden gebaut, und haben verschiedene Farben, sind blaß, grau, roth; mithin muß auch das Empfundene darin verschieden seyn." [1] — Diese Verschiedenheit des Subjects begründet allerdings eine Verschiedenheit der Empfindung, und diese eine Verschiedenheit der Vorstellung von der Beschaffenheit des Em-

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 40—44.

pfundenen. Sagen wir aber, „Das ist," so ist das etwas Festes, sich unter allen Umständen Erhaltendes; im Gegensatze dazu zeigen die Skeptiker also auf, daß Alles beweglich sey. Heben sie aber dadurch auch die sinnliche Gleichheit und Dasselbigkeit, und somit diese Allgemeinheit auf, so tritt eine andere ein; denn die Allgemeinheit oder das Seyn liegt eben darin, daß man weiß, in dem abgedroschenen Beispiele des Gelbsüchtigen erscheine es ihm so: d. h. das nothwendige Gesetz ist gekannt, wodurch eine Veränderung der Empfindung für ihn entsteht. Aber freilich liegt hierin, daß jene erste sinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit ist, weil sie eine unmittelbare, nicht erkannte ist; und ihr, als sinnlichem Seyn, wird mit Recht innerhalb ihrer selbst ihre Nichtallgemeinheit durch eine andere Allgemeinheit aufgezeigt. Gegen den Ausspruch, „Dieß ist blau, weil ich es so sehe," so daß das Sehen schlechthin der Grund ist, warum es als blau behauptet wird, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewiesen, für die es nicht blau ist.

b. Der zweite Tropus, die Verschiedenheit der Menschen in Rücksicht auf Empfindungen und Zustände, läuft im Ganzen auf das Erste hinaus. In Ansehung des körperlichen Unterschiedes treiben die Skeptiker vielerlei Idiosynkrasien auf: z. B. gegen den Satz, Der Schatten ist kühl, führen sie an, daß Einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden sey; gegen den, Der Schierling ist giftig, es habe in Attica ein altes Weib gegeben, das ohne Schaden eine große Dosis Schierling habe verschlucken können, — das Prädicat Gift sey also nicht objectiv, weil es dem Einen gut bekommt, dem Andern nicht. Da solcher großer körperlicher Unterschied unter den Menschen vorhanden sey, und der Körper das Bild der Seele sey, so müssen die Menschen ebenso eine Verschiedenheit des Geistes haben und die widersprechendsten Urtheile behaupten; so daß man nicht wissen könne, wem man glauben solle. Der größern Anzahl, sey läppisch, da man

nicht Alle fragen könne.[1] Dieser Tropus bezieht sich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu thun ist, bloß daraufhin zu glauben, daß es Andere sagen, so findet freilich nur Widerspruch Statt. Aber ein solches Glauben, das nur glauben will, ist in der That unfähig, das zu vernehmen, was gesagt wird; es ist ein unmittelbares Auffassen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; erst der Grund ist aber die Vermittelung und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verschiedenheit der Menschen überhaupt ist Etwas, was jetzt auch in anderer Weise vorkommt. Man sagt, die Menschen seyen verschieden in Ansehung des Geschmacks, der Religion u. s. f.; die Religion müsse einem Jeden überlassen werden, Jeder sich seine religiöse Weltanschauung auf seinem Standpunkte machen. Die Folge davon ist, daß es in Ansehung der Religion nichts Objectives, Wahrhaftes giebt, Alles auf die Subjectivität hinausläuft, und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entsteht. Da giebt es denn keine Kirche mehr; Jeder hat seine Kirche, seine Liturgie für sich, Jeder hat seine eigene Religion. Besonders reiten hier die Skeptiker — wie zu allen Zeiten diejenigen, die sich die Mühe des Philosophirens unter irgend einem Vorwand ersparen und dieß Ersparen rechtfertigen wollen — die Verschiedenheit der Philosophien; Sextus Empirikus thut dieß sehr ausführlich, und es kann schon hier beigebracht werden, wiewohl es noch ausdrücklicher als der erste der spätern Tropen vorkommen wird. Wenn das Princip der Stoiker, wie es unmittelbar ist, gilt: so hat das entgegengesetzte der Epikureer ebenso viel Wahrheit, und gilt ebenso. Wenn nach dieser Weise gesagt wird, dieß ist der Satz, die Behauptung dieser Philosophie, so findet sich allerdings die größte Verschiedenheit. Da tritt dann das Geschwätz auf, das wir schon früher (Th. I, S. 28) rügten: „Da die größten Köpfe aller Zeiten so verschieden gedacht, und sich nicht haben vereinigen können, so wäre es unbescheiden, sich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang;" und die Scheu

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 79—82, 85—89.

vor der Erkenntniß giebt bei denen, die so sprechen, die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Kann nun auch die Verschiedenheit nicht geläugnet werden, indem es ein Factum ist, daß Thales, Plato, Aristoteles anders philosophirt haben, und zwar nicht nur scheinbar, sondern einander widerlegt haben: so zeigt doch schon diese Manier, die Philosophien in solchen Sätzen kennen lernen zu wollen, den Unverstand über die Philosophie an; denn solche Sätze sind keine Philosophie, und drücken die Philosophie nicht aus. Sie ist gerade nicht dieß Unmittelbare eines Satzes, weil darin eben das Erkennen, das wesentlich ist, weggelassen wird; solche Leute sehen daher Alles an einer Philosophie, nur gerade die Philosophie derselben übersehen sie. Wenn die philosophischen Systeme noch so sehr verschieden wären, so sind sie nicht so verschieden, wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; sondern sie stimmen darin überein, daß sie Philosophien sind: und dieß ist es, was übersehen wird. Was aber die Verschiedenheit der Philosophien betrifft, so ist hier ebenso auf dieß unmittelbare Gelten zu merken, und auf die Form, daß das Wesen der Philosophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen dieß Ist gilt dieser Tropus auch allerdings, da alle Tropen gegen das Ist gehen; aber das Wahre ist auch nicht dieses trockene Ist, sondern wesentlich Proceß. Die relative Verschiedenheit der Philosophien ist, in ihrer gegenseitigen Stellung zu einander (s. den fünften Tropus), immer als ein Zusammenhang, darum nicht als ein Ist zu fassen.

c. Der dritte Tropus geht auf die Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge gegeneinander: z. B. daß auf einem Gemälde dem Auge etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht, sondern vielmehr glatt u. s. f. [1] Dieß ist eigentlich ein untergeordneter Tropus, da in der That eine solche Bestimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache ausmacht, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtseyn ist nothwendig, daß das gedankenlose Herzählen, welches nachein-

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 91—92.

ander dem Blauen, Eckigten u. s. f. Seyn zuschreibt, nicht das Seyn des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädicate, die nicht das Ding als Subject aussprechen. Wichtig ist es immer, darauf aufmerksam zu machen, daß verschiedene Sinne dasselbe auf widersprechende Weise auffassen; denn es erhellt daraus die Nichtigkeit der sinnlichen Gewißheit.

d. Der vierte Tropus betrifft die Verschiedenheit der Umstände im Subjecte nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über Etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeige sich demselben Menschen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung sey, schlafe oder wache, Haß oder Liebe empfinde, nüchtern oder trunken, jung oder alt sey u. s. f. In der Verschiedenheit dieser Umstände werde häufig über ein und denselben Gegenstand sehr verschieden geurtheilt; es sey deßwegen auch so Etwas nur als Erscheinung auszusprechen. [1]

e. Der fünfte Tropus bezieht sich auf die verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Oerter; denn aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheine die Sache anders. Rücksichts der Stellung erscheine ein langer Gang dem, der an dem einen Ende steht, an dem andern Ende spitz zuzulaufen; gehe man aber dorthin, so sey hinten gleiche Breite, als man vorne sah. Entfernung sey eigentlich ebenso eine Verschiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenstände. Hinsichtlich des Orts sey das Licht in einer Laterne beim Sonnenschein ganz schwach, und leuchte doch in der Finsterniß helle. Taubenhälse schillern von einem andern Standpunkte anders. [2] Besonders über die Bewegung herrschen verschiedene Ansichten. Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne um die Erde, oder der Erde um die Sonne. Indem nun die Erde um die Sonne laufen soll, da doch das Gegentheil erscheint, so wird Jenes aus Gründen behauptet. Doch gehört dieß nicht hierher; sondern dieser Tropus will zeigen, daß,

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 100, 112.

[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 118—120.

indem ein sinnliches Empfinden dem andern widerspricht, nicht in ihm das Seyn sich ausdrückt.

f. Der sechste Tropus ist von der Vermischung hergenommen, indem nichts allein und isolirt unter die Sinne falle, sondern nur mit Andern vermischt; diese Vermischung mit Andern verändere aber Etwas, wie z. B. Gerüche in der Sonnenwärme stärker seyen, als in kalter Luft u. s. f. Ferner durch's Subject selbst trete ebenso eine solche Vermischung ein: die Augen bestehen aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, das Ohr habe verschiedene Gänge u. s. f.; mithin können sie die Sensation — das Licht, die Stimme — nicht rein an uns kommen lassen, sondern das Sinnliche komme erst vermischt mit diesen Häuten des Auges an uns, und ebenso auch mit den Gängen des Ohrs.[1] Es könnte aber, um in eben dieser Manier zu sprechen, auch gerade umgekehrt gesagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: das auffassende Ohr z. B. die Stimme, die aus einer Seele verkörpert komme, wieder reinige.

g. Der siebente Tropus ist der Zusammenhalt, die Größe oder Menge der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen: wie das Glas z. B. durchsichtig ist, diese Durchsichtigkeit aber verliert, wenn es zerstampft, also seine Cohäsion verändert wird. Geschabtes Horn von Ziegenböcken sehe weiß aus, am ganzen Stück aber schwarz; oder kararischer Marmor in Pulver zerrieben erscheine weiß, ganz aber gelb. Ebenso verhält es sich mit der Menge: Eine mäßige Portion Wein stärke und ermuntere, eine Menge davon zerstöre den Körper; ebenso sey es mit der Arznei.[2] Ist die Menge auch nicht als die Substanz auszusprechen, so ist es doch zugleich eine Abstraction, daß Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges gegen Qualität und Auflösung seyen; die Veränderung der Quantität verändert vielmehr auch die Qualität.

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 124—126.
[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 129—131, 133.

h. Der achte Tropus ist aus der Relativität der Dinge geschöpft, also der allgemeine Tropus des Verhältnisses. Diese Relativität von allem Seyenden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen. „Nach diesem Tropus," sagt Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 135—136), „schließen wir, daß, da Alles im Verhältniß zu Etwas ist, wir darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und seiner Natur nach ist. Es ist aber zu bemerken, daß wir hier Ist bloß in dem Sinne von Scheinen gebrauchen. Verhältniß wird in zwei Rücksichten gesagt: erstens in Beziehung auf das urtheilende Subject," diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; „zweitens in Beziehung auf das zu beurtheilende Object, wie Rechts und Links." Sextus am angeführten Orte (§. 137, 140) argumentirt folgendermaßen: „Was für sich und unterschieden von Andern gesetzt wird, unterscheidet es sich von dem bloß Relativen, oder nicht? Ist es nicht verschieden von ihm, so wäre es selbst ein Relatives. Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Was nämlich verschieden ist, verhält sich zu Etwas; denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, wovon es unterschieden ist." Die Relativität überhaupt ist an dem, was absolut gesagt wird; denn das Verhältniß selbst ist ein Verhältniß an ihm selbst, nicht zu einem Andern. Das Verhältniß enthält den Gegensatz: was im Verhältniß zu einander ist, ist einmal selbstständig für sich; das andere Mal aber, indem es im Verhältniß ist, ist es auch nicht selbstständig. Ist nämlich Etwas nur in Bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtseyn zu ihm; und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ohne sein Anderes ist. „Weil wir aber das Relative nicht von seinem Andern trennen können, so wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten."

i. Der neunte Tropus ist dann das seltenere oder öf-

tere Geschehen der Dinge, das ebenso das Urtheil über die Dinge verändere. Was seltener ist, werde mehr in Werth gehalten, als das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit mache, daß der Eine so, der Andere so darüber urtheilt. Die Gewohnheit sey also ein Umstand, welcher uns auch zu sagen erlaubt, daß die Dinge uns so scheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß sie so sind.[1] Wenn man von den Dingen sagt, „das ist so:" so kann man auch einen Umstand aufzeigen, wo ihnen das entgegengesetzte Prädicat zukommt. Bleibt man z. B. bei der Abstraction des Menschen stehen, ist es dann wesentlich, einen Fürsten zu haben? — Nein. — Stände? — Nein. — Eine Republik? — Nein u. s. f.; denn sie sind da, und nicht dort.

k. Der zehnte Tropus geht das Ethische vorzüglich an, und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze. Das Sittliche, Gesetzliche ist dieß auch ebenso nicht; denn was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skepticismus so, daß er das Gegentheil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird. Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von Diesem und Jenem, z. B. daß der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen hat, ist dieß der letzte, ja einzige Grund hiervon, daß gesagt wird, dieß ist unmittelbar so, da es als Gesetz oder Gewohnheit gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker ebenso das Gegentheil als geltend auf: Daß der Sohn die Schulden des Vaters übernimmt, sey zwar Gesetz in Rhodus; in Rom aber brauche er sie nicht zu übernehmen, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet hat.[2] Wie beim Seyenden vom Bestimmten, das als wahr gilt, weil es ist, das Gegentheil als seyend aufgezeigt wird: so kann ebenso von Gesetzen, wenn ihr Grund der ist, daß sie gelten, ihr Gegentheil aufgezeigt werden. Der natürliche Mensch hat kein Bewußtseyn über das Vorhandenseyn der

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 141—144.

[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 145, 148—149.

Entgegengesetzten; er lebt ganz bewußtlos in dieser Weise, nach dieser Sitte seiner Stadt, ohne je daran gedacht zu haben, daß er diese Sitte hat. Kommt er dann in ein fremdes Land, so verwundert er sich höchlich, indem er erst durch den Gegensatz erfährt, daß er diese Gewohnheit hat: und geräth zugleich in Ungewißheit, ob das Seinige oder das Entgegengesetzte Unrecht sey. Denn das Entgegengesetzte von dem, was ihm galt, gilt ebensogut, und einen weiteren Grund hatte er nicht; so daß, da Jedes so gut gilt, als das Andere, Keines gilt.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, daß sie eigentlich gar keine logischen Wendungen sind, noch auf den Begriff gehen, sondern unmittelbar gegen das Empirische verfahren. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit Etwas als wahr ausgegeben; von Diesem wird sein Gegentheil aus irgend einem andern Gesichtspunkte als ebenso gewiß nur aufgezeigt, also sein Andersseyn als geltend gesetzt. Die verschiedenen Umstände, auf die sich das Nichtgelten des Ersten und das Gelten des Andersseyns bezieht, sind eben in jenen Wendungen enthalten. Theilen wir nun diese zehn Tropen, den oben (S. 492) von Sextus gegebenen Andeutungen gemäß ein, so fällt bei den vier ersten Tropen die Ungleichheit des Objects in das beurtheilende Subject, indem das Urtheilende entweder das Thier, oder der Mensch, oder ein Sinn desselben, oder besondere Dispositionen an ihm sind. Oder die Ungleichheit fällt in den Gegenstand: hierher gehört der siebente und zehnte Tropus, indem einmal die Menge ein Ding zu etwas ganz Anderem macht, und dann das Moralische an verschiedenen Orten als allein absolut mit Ausschließung und Verbot von Anderem gilt. Der fünfte, sechste, achte und neunte Tropus betrifft endlich eine Verknüpfung beider Seiten, oder diese alle zusammen enthalten das Verhältniß; dieß ist ein Aufzeigen, daß das Object sich nicht an sich, sondern in Beziehung auf Anderes darstellt.

Aus Inhalt und Form sehen wir diesen Wendungen ihren älteren Ursprung an; denn der Inhalt, der nur mit dem Seyn zu

thun hat, zeigt nur dessen Veränderung auf, nimmt nur die Unbeständigkeit seiner Erscheinung auf, ohne seinen Widerspruch an ihm selbst, d. h. in seinem Begriffe, aufzuzeigen. In der Form aber zeigen sie ein ungeübtes Denken, das die Menge dieser Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte bringt, wie Sextus thut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben seine besonderen Weisen stellt. Wegen ihrer Plattheit sind wir nicht gewohnt, auf solche Manier eben ein großes Gewicht zu legen, und was darauf zu halten; aber in der That gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes sind sie ganz treffend. Dieser sagt geradezu: „Dieß ist so, weil es eben so ist;" denn er nimmt es aus der Erfahrung auf. Durch diese Wendungen wird er nun daran gewiesen, daß sein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verschiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald so, bald anders darstellen, und ihn darauf aufmerksam machen, daß er selbst oder ein anderes Subjekt ebenso unmittelbar, aus demselben Grunde, d. h. aus keinem, sagt: „Es ist nicht so, sondern es ist vielmehr das Gegentheil." Der Sinn dieser Tropen hat also noch immer sein Gelten. Soll der Glaube oder das Recht durch ein Gefühl begründet werden, so ist dieß Gefühl in mir; und da kann denn der Andere sagen, „dieß ist nicht in mir." Soll das Finden das Gelten seyn, so ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer; damit ist das Seyende aber zu einem Scheinenden heruntergesetzt, da bei jeder Versicherung ebensogut die entgegengesetzte gilt.

2. Neuere Tropen.

Die fünf anderen skeptischen Tropen haben einen durchaus anderen Charakter: und es erhellt sogleich, daß sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen; denn sie gehören mehr der denkenden Reflexion an, und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Sextus Empirikus [1] setzt sie folgendermaßen auseinander.

[1] Pyrrh. Hyp. I, c. 15, §. 164—169 (Diog. Laërt. IX, 88—89).

a. Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der Meinungen (*ἀπὸ τῆς διαφωνίας*): und zwar hier bestimmt nicht der Thiere und Menschen, sondern der Philosophen; wovon schon oben (S. 494—495) die Rede gewesen ist. Sextus, und ein Epikureer bei Cicero (s. Th. I, S. 29), führt die Vielheit der Dogmen an; woraus der Schluß gezogen wird, daß das Eine wie das Andere behauptet werde. Philosophen und Andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses skeptischen Tropus, der somit sehr beliebt ist: Wegen der Verschiedenheit der Philosophien sey nichts von der Philosophie zu halten, und man könne nicht zur Wahrheit kommen, weil die Menschen so entgegengesetzt über sie gedacht haben. Diese Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll eine unüberwindliche Waffe gegen die Philosophie seyn; die Kategorie der Verschiedenheit ist aber sehr kahl, und im Eingang (Th. I, S. 30—32) ist gesagt worden, wie dieselbe aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen Philosophen Eine und dieselbe, wenn sie auch selbst kein Bewußtseyn darüber haben; aber diejenigen, die so viel von dieser Verschiedenheit sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantiell, sondern eine Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwickelung; und enthält die Verschiedenheit Einseitigkeit, wie bei den Stoikern, Epikur und der Skepsis, so ist dann freilich erst die Totalität das Wahre.

b. Das Verfallen in den unendlichen Progreß (*ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις*) ist ein sehr wichtiger Tropus, wodurch der Skeptiker zeige, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf, und diese wiederum einer andern, und so fort ins Unendliche; woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolge, da nichts ist, wo die Befestigung angefangen werden könnte. Folglich läßt sich kein fester Grund nachweisen, da jeder vielmehr immer weiter zurückschiebt, man aber doch endlich aufhören muß. In neuern Zeiten haben sich Viele mit diesem Tropus breit gemacht; und in der That ist er gegen den Verstand und gegen den sogenannten Ver-

nunftschluß (s. oben, S. 368) ein sehr richtiger Tropus. Soll nämlich das Ableiten aus Gründen die Kraft des Erkennens seyn, so ist dagegen zu erinnern, daß man bei einem solchen Verfahren doch ganz ungegründete Prämissen hat.

c. Der Tropus des Verhältnisses, die Relativität der Bestimmungen (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι), ist unter den vorigen schon (S. 498) da gewesen: Daß das Behauptete sich zeige, so wie es erscheint, Theils nur in Beziehung auf das urtheilende Subject, Theils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur ist.

d. Der vierte Tropus ist der der Voraussetzung (ὁ ἐξ ὑποθέσεως): „Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie Etwas als Princip auf, das sie nicht beweisen, sondern schlechthin und ohne Beweis sich zugegeben wissen wollen;" das ist ein Axiom. So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen: so hat der Skeptiker gleiches Recht, oder — wenn man so sagen will — gleiches Unrecht, das Gegentheil als unbewiesen vorauszusetzen; Eins gilt, wie das Andere. So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinoza z. B. setzt Definitionen voraus: vom Unendlichen, von der Substanz, dem Attribut u. s. w.; und das Uebrige folgt dann consequent daraus. Heutiges Tags giebt man lieber Versicherungen, und spricht von Thatsachen des Bewußtseyns.

e. Der letzte Tropus ist der der Gegenseitigkeit (διάλληλος), oder der Beweis im Cirkel: „Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch Etwas begründet, das selbst wieder eines Andern zu seiner Begründung bedarf; hierzu wird nun das gebraucht, was von ihm begründet werden sollte, so daß Jedes durch das Andere begründet ist." Soll man mit dem Beweise nicht ins Unendliche hinausgehen und auch nichts vorausgesetzt werden, so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Auf die Frage: „Was ist der Grund der Erscheinung?" antwortet man: „Die Kraft;" diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

Daß auf diese fünf Wendungen überhaupt alle skeptische Un-

tersuchung hinauslaufe, zeigt nun Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 15, §. 169—177) auf folgende Art; woraus zugleich erhellt, daß der Skepticismus nicht überhaupt ein Räsonniren gegen Etwas aus Gründen ist, die sich finden werden, die der Scharfsinn am besondern Gegenstande entdeckt, sondern daß er ein hohes Bewußtseyn über die Kategorien hat. α) „Der vorliegende Gegenstand ist entweder ein empfundener" (nach Epikur), „oder ein gedachter" (nach den Stoikern). „Wie er aber auch bestimmt werden möge, immer ist über ihn eine Verschiedenheit der Meinungen," und besonders der philosophischen, „vorhanden." Dieß ist nun der erste Tropus. „Denn Einige halten das Empfundene, Andere das Gedachte allein für das Wahre," d. i. das Kriterium; „Andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene." Es ist hiermit ein Widerspruch vorhanden. „Ist nun dieser Widerspruch übereinstimmig zu machen, oder nicht? Wenn nicht, so müssen wir unsere Zustimmung zurückhalten. Ist er aber zu lösen, so ist die Frage: Wodurch soll entschieden werden?" Was soll das Kriterium, den Maaßstab, das Ansich enthalten? „Das Empfundene, soll es vom Empfundenen oder vom Gedachten beurtheilt werden?" β) Jede Seite, einzeln als das Ansich betrachtet, geht nach den Skeptikern ins Unendliche; es ist dieß aber eine Beschreibung, die für sich zu erweisen wäre. „Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurtheilt werden soll, so giebt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede ist), daß dieses Empfundene eines andern Empfundenen zur Begründung bedürfe;" denn die Ueberzeugung davon ist nicht ohne Widerspruch. „Wenn aber das Begründende wieder ein Empfundenes ist, so bedarf, was das Begründende seyn soll, damit ebensosehr einer Begründung; so kommt man in das Unendliche fort," — zweiter Tropus. Ebenso ist es aber, wenn das Gedachte Kriterium seyn, oder in ihm das Ansich liegen soll: „Soll das Gedachte das Beurtheilende des Empfundenen seyn, so bedarf dasselbe gleichfalls, da es selbst ein Solches ist, über welches keine Uebereinstimmung herrscht, eines Andern zur Begründung. Dieß Begründende ist aber ebenso ein

Gedachtes, und bedarf auch wieder der Begründung; womit auch dieß ins Unendliche fällt." Von der Wirkung kommt man so auf die Ursache: diese ist indessen auch nichts Ursprüngliches, ist selbst eine Wirkung u. s. f. Wenn man aber so in den Fortgang in das Unendliche verfällt, so hat man keine Begründung; denn was man als Ursache annimmt, ist selbst nur Wirkung: und da man nur immer so fort geht, so liegt darin, daß kein Letztes gesetzt ist. Die falsche Meinung, als ob dieser Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet sich auch bei Kant und Fichte; damit ist dann aber kein wahrhaft Letztes, oder, was dasselbe ist, Erstes gesetzt. Das unendliche Fortgehen stellt sich der Verstand als etwas Erhabenes vor; der Widerspruch ist jedoch der, daß man von einer Ursache spricht, und es sich dann zeigt, sie sey nur eine Wirkung. Man kommt nur bis zum Widerspruch und zur beständigen Wiederholung desselben, aber nicht zur Auflösung und damit zum wahrhaften Prius. γ) Sollte nun aber ferner dieser unendliche Fortgang nicht genügen, was auch die Skeptiker einsahen, er also abgeschnitten werden müssen: so könne dieß auf die Weise geschehen, daß das Seyn oder das Empfundene seine Begründung im Gedanken hätte, und umgekehrt ebenso zur Begründung des Gedankens das Empfundene herbeigenommen werden muß. Damit wäre zwar Jedes begründet, ohne daß zur Unendlichkeit fortgegangen würde; das Begründende wäre dann aber auch das Begründete, und es würde nur von Einem zum Andern gegangen. So falle dieß drittens in den Tropus der Gegenseitigkeit, wo aber ebensowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden ist: denn da Jedes nur durch das Andere ist, so ist Keines eigentlich an und für sich gesetzt, sondern Jedes das Ansich nur für das Andere; was sich aufhebt. δ) Werde aber dieß vermieden durch ein unbewiesenes Axiom, welches als ein Ansich, als Erstes und absoluter Grund angenommen wird, so falle diese Argumentation in die Wendung der Voraussetzung, — den vierten Tropus. Wenn aber ein solches Annehmen gilt, so gelte es ebenso, das Gegentheil anzunehmen. So wird gegen die absolute

Behauptung des Idealismus, „das Absolute ist das Ich," mit gleichem Rechte geradezu behauptet, „das Absolute ist das Seyn." Der Eine in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst sagt: „Ich bin mir absolut;" der Andere ebenso in der Gewißheit seiner selbst: „Das ist mir absolut gewiß, daß Dinge sind." Der Idealismus hat Jenes nicht erwiesen, Dieß nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen, und behauptet nur aus seinem Princip heraus; aber Alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich absolut ist, also nicht das Nicht-Ich absolut seyn kann. Umgekehrt kann man ebenso gut sagen: „Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut." Wenn es so gilt, sagt Sextus weiter, Etwas als unbewiesen unmittelbar vorauszusetzen: so sey es ungereimt, etwas Anderes vorauszusetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt wird; man brauche nur geradezu das als an sich seyend so zu setzen, von dem die Rede ist. Aber wie es ungereimt sey, dieß zu thun, so auch das Andere. So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke. Wenn man sich aber, wie solcher Dogmatismus, das Recht nimmt, Etwas vorauszusetzen, so hat auch jeder Andere ebensogut das Recht, Etwas vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjects hervor. Jeder thut nichts, als daß er versichert, er finde z. B. in seinem Bewußtseyn, daß Gott ist; da hat denn Jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewußtseyn, daß Gott nicht ist. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, — etwa nicht weiter, als die Alten. ε) Fünftens habe nach dem Tropus des Verhältnisses alles Empfundene eine Beziehung auf etwas Anderes, auf das Empfindende; sein Begriff ist eben dieß, für ein Anderes zu seyn. Ebenso verhalte es sich mit dem Gedachten; als allgemeiner Gegenstand des Denkens, habe es auch die Form, Etwas für ein Anderes zu seyn.

Fassen wir dieß allgemein zusammen, so ist das Bestimmte, es sey Seyendes oder Gedachtes: α) wesentlich, als Bestimmtes, das Negative eines Andern, d. h. es ist auf ein Anderes bezogen, und für

dasselbe, also im **Verhältniß**; darin ist eigentlich Alles erschöpft. β) In dieser Beziehung auf ein Anderes, ist dieses, als seine Allgemeinheit gesetzt, der Grund desselben; aber dieser Grund, als dem Begründeten entgegengesetzt, ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität somit erst an dem Begründeten. Dadurch, daß ich dieß Allgemeine überhaupt wieder als ein Bestimmtes betrachte, ist es also durch ein Anderes bedingt, wie das Vorhergehende, und so fort **ins Unendliche**. γ) Damit dieß Bestimmte, für welches, wie im Bewußtseyn, Anderes ist, Seyn habe, muß eben dieß Andere seyn, da es an diesem seine Realität hat; und indem dieser sein Gegenstand ebenso für Anderes ist, so bedingen sie sich gegenseitig und sind durch einander vermittelt, Keines aber ist an sich. Indem das Allgemeine, als Grund, seine Realität am Seyenden, und dieß Seyende seine Realität am Allgemeinen hat: so ist das die **Gegenseitigkeit**, wodurch an sich Entgegengesetzte sich wechselseitig begründen. δ) Was aber an sich ist, ist eben ein Solches, das nicht durch ein Anderes vermittelt ist; als das Unmittelbare, das ist, weil es ist, ist es jedoch ein **Vorausgesetztes**. ε) Wird nun **dieses** Bestimmte als vorausgesetzt angenommen, so auch **anderes**. — Noch kürzer können wir sagen, der Mangel aller Verstandes-Metaphysik ist: α) Theils die **Demonstration, womit** sie ins Unendliche verfällt; β) Theils Voraussetzungen, die ein **unmittelbares Wissen** sind.

Diese Tropen sind also eine gründliche Waffe gegen die Verstandesphilosophie; und die Skeptiker richteten sie Theils gegen das gemeine Bewußtseyn, Theils gegen Principien der philosophischen Reflexion mit großem Scharfsinn. Diese skeptischen Tropen **treffen** in der That dasjenige, was eine **dogmatische Philosophie** nicht in dem Sinne genannt wird, daß sie einen positiven Inhalt hat, sondern etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet; und sie muß, ihrer Natur nach, sich selbst in allen jenen Formen herumwerfen. Der Begriff dogmatischer Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, daß Etwas als das Ansich behauptet werde; sie ist also dem Idealismus darin entgegengesetzt, daß sie

ein Seyn als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Mißverstand oder formelles Verstehen, als ob alle Philosophie, die nicht Skepticismus ist, Dogmatismus sey. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker ihn ganz richtig beschreiben, besteht darin, etwas Bestimmtes, z. B. Ich oder Seyn, Gedanke oder Sinnliches, als das Wahre zu behaupten. So ist mit dem Geschwätze von Idealismus, dem man den Dogmatismus entgegengesetzt hat, ebenso viel Mißbrauch und Unverstand getrieben worden. Dem Kriticismus, der überhaupt kein Ansich, nichts Absolutes weiß, gilt alles Wissen von dem Ansichseyenden als solchen für Dogmatismus, während er der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseyns, entgegengesetzt dem Seyn, an und für sich ist, und draußen das Ansich ebenso, Beide also absolut nicht zusammenkommen können. Dem Idealismus galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z. B. bei Plato und Spinoza, das Absolute als Einheit des Selbstbewußtseyns und des Seyns, nicht als Selbstbewußtseyn dem Seyn entgegengesetzt ausgesprochen war. Die speculative Philosophie behauptet also wohl auch, jedoch nicht so ein Bestimmtes: oder sie kann ihr Wahres nicht in der einfachen Form eines Satzes ausdrücken, wiewohl die Philosophie oft fälschlich so verstanden wird, daß sie einen obersten Grundsatz voraussetze, aus dem alles Andere hergeleitet werden soll. Indem dann aber ihrem Principe auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dieß nicht wesentlich, was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, daß er dieß unmittelbare Seyn selbst aufhebt, wie bei den Akademikern. In der That das, was jetzt ein Satz genannt wird, bedarf an und für sich der Vermittelung oder eines Grundes; denn er ist ein unmittelbar Bestimmtes, das einen anderen Satz gegen sich hat, der wieder von derselben Beschaffenheit ist, u. s. f. ins Unendliche. Als Satz ist mithin jeder die Verbindung zweier Momente, die eine Verschiedenheit an ihnen haben, und deren Verbindung zu vermitteln ist. Die dogmatische Philosophie nun, welche

diese Manier hat, Ein Princip in einem bestimmten Satze als Grundsatz aufzustellen, meint, er sey darum allgemein und das Andere unter ihm enthalten. Allerdings. Aber zugleich ist eben dieß seine Bestimmtheit, daß er nur allgemein ist; solches Princip ist daher immer bedingt, und hat mithin die zerstörende Dialektik an ihm selbst.

Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kriticismus und Idealismus nicht ausgenommen, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an sich ist, was jene als das Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist ein Bestimmtes, und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden, nicht widerstehen. Es macht dem Skepticismus Ehre, über das Negative dieß Bewußtseyn sich gegeben zu haben, und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht zu haben. Der Skepticismus verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders vorzustellen; das wäre nur irgend ein Einfall, der gegen dieß behauptete Wissen zufällig ist. Der Skepticismus ist nicht solch' empirisches Thun, sondern enthält eine wissenschaftliche Bestimmung; seine Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst, und sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will der Skepticismus sich behaupten, und der Skeptiker erkennt darin die eingebildete Größe seines Individuums; diese Tropen beweisen ein höher gebildetes dialektisches Bewußtseyn in dem Fortgehen der Argumentation, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind nothwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt; vorzüglich ist der Progreß ins Unendliche, und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) noch in neuern Zeiten häufig (s. oben, S. 507).

Dieß ist nun das Verfahren des Skepticismus überhaupt; und es ist von der höchsten Wichtigkeit. Indem das skeptische Bewußtseyn in allem unmittelbar Angenommenen aufzeigt, daß es nichts Festes, nichts an und für sich ist: so haben die Skeptiker

alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgenommen, und gezeigt, daß sie nichts Festes sind. Das Nähere dieser Anwendung auf verschiedene Wissenschaften anzugeben, gehört nicht hierher: welche klare Kraft der Abstraction auch erforderlich ist, diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem concreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, und an diesem Bestimmten seine Schranke zu finden. Sextus z. B. nimmt die einzelnen Wissenschaften concret vor mit vieler Kraft der Abstraction, und zeigt an allen ihren Bestimmungen das Andere ihrer selbst auf. So setzt er die Bestimmungen der Mathematik sich entgegen, und zwar nicht äußerlich, sondern in sich; er greift (adv. Math. III, 20—22) dieß an, daß man sagt, es gebe einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins u. s. f. Wir lassen den Punkt unbefangen als ein einfaches Eins im Raume gelten, wonach er keine Dimension hat; hat er aber keine Dimension, so ist er nicht im Raume, und so kein Punkt mehr. Er ist einerseits die Negation des Raums, andererseits aber, insofern er die Grenze des Raums ist, berührt er den Raum: diese Negation des Raums hat also einen Antheil an dem Raum, ist selbst räumlich; und so ist er ein in sich Nichtiges, damit aber auch ein Dialektisches in sich. Der Skepticismus hat also auch eigentlich speculative Ideen behandelt, und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; denn das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der speculativ philosophischen Methode.

Die zwei formellen Momente in dieser skeptischen Bildung sind erstens die Kraft des Bewußtseyns, von sich selbst zurückzutreten, und das Ganze, das vorhanden ist, sich und seine Operation mit eingeschlossen, sich zu seinem Gegenstande zu machen. Das zweite Moment ist, die Form aufzufassen, in der ein Satz ist, mit dessen Inhalt unser Bewußtseyn auf irgend eine Weise beschäftigt ist: während ein ungebildetes Bewußtseyn von dem, was außer dem Inhalt noch vorhanden ist, nichts zu wissen pflegt. Im Urtheil z. B. „Dieß Ding ist Eins" bemüht man sich

nur mit dem Eins und dem Dinge: nicht damit, daß hier ein Etwas, ein Bestimmtes auf das Eins bezogen wird. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche, und die Form des Bestimmten; wodurch dieses Haus, das ein Einzelnes ist, sich eins mit dem Allgemeinen setzt, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d. h. eben das Wesentliche, ist es, was der Skepticismus zum Bewußtseyn bringt, und woran er sich hängt: z. B. die Zahl, das Eins, als das vorausgesetzte Fundament der Arithmetik. Nicht die Sache will er geben, noch streitet er, ob sie so oder so ist, sondern ob die Sache selbst etwas ist; das Wesen des Ausgesprochenen faßt er auf, dieß ganze Princip des Behauptens greift er an. So z. B. von Gott fragt er nicht, ob er solche oder solche Eigenschaften habe; sondern die Skeptiker wenden sich an das Innerste, zum Grunde Liegende dieses Vorgestellten, und fragen, ob es Realität habe. „Da wir nicht das Wesen Gottes kennen," sagt Sextus (Pyrrh. Hyp. III, c. 1, §. 4), „so werden wir auch nicht dessen Eigenschaften erkennen und einsehen können." Ebenso wird in den vorhergehenden Büchern (II, c. 4, sqq.) untersucht, ob das Kriterium der Wahrheit, wie der Verstand es fixirt, Etwas ist, ob wir die Dinge-an-sich erkennen, oder das Ich nur sich die absolute Gewißheit ist. Das ist der Weg, ins Wesen einzudringen.

Auf solche Weise findet der Skepticismus allerdings gegen das Endliche seine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch diese Momente seiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatische Verstandesbewußtseyn haben, so unkräftig und ungenügend sind seine Angriffe gegen das wahrhaft Unendliche der speculativen Idee. Denn was diese selbst anbetrifft, so ist sie eben nicht ein Endliches, Bestimmtes, hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt; sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, ist in sich rund, enthält dieß Bestimmte und sein Entgegengesetztes in deren Idealität an ihr selbst. Insofern diese Idee, als die Einheit dieser Gegensätze, selbst nach Außen wieder eine bestimmte ist, steht sie der Macht des Negativen offen;

ja eben dieß ist ihre Natur und Realität, sich selbst sofort zu bewegen: so daß sie als bestimmte sich wieder in Einheit mit dem ihr entgegengesetzten Bestimmten setzt, und sich so zum Ganzen organisirt, dessen Ausgangspunkt mit dem Endresultate wieder in Eins zusammenfällt. Diese Identität ist eine andere, als die des Verstandes: der Gegenstand, als in sich concret, ist damit sich selbst entgegengesetzt; ebenso ist aber die dialektische Auflösung dieses Endlichen und Andern schon selbst im Speculativen enthalten, ohne daß der Skepticismus dieß erst aufzuzeigen brauchte, da das erkannte Vernünftige selbst das gegen das Bestimmte thut, was der Skepticismus thun will. Wagt sich nun der Skepticismus dennoch an dieß eigentlich Speculative, so kann er ihm nichts anhaben, noch anders ankommen, als wenn er dem Speculativen selbst etwas angethan hat; sein Verfahren gegen das Vernünftige ist also überhaupt dieß, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine endliche Denkbestimmung oder einen Verhältnißbegriff erst in dasselbe hineinbringt, an den er sich hält, der aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentirt: d. h. daß er es falsch auffaßt, und es nun so widerlegt. Oder also er giebt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skepticismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Rohheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleich kommt. So wird noch jetzt das Speculative in etwas Rohes verwandelt; man kann bei dem Wort bleiben, und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Speculativen genommen hat. Das, was hier am unbefangensten scheint, ist, daß aufgesucht wird, was der Grundsatz einer speculativen Philosophie sey; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden, und ihr nichts angedichtet oder angeheftet, noch Etwas an ihr verändert zu werden. Hier wird ihr nun, nach der Vorstellung der nicht speculativen Wissenschaften, das Dilemma entgegengestellt, daß der Grundsatz entweder eine unbewiesene Voraussetzung ist, oder einen Beweis erfordert, der dann

erst den Grund enthält. Der Beweis, der von diesem Grundsatze gefordert wird, setzt selbst schon etwas Anderes, etwa die logischen Regeln des Beweises, voraus; diese logischen Regeln sind aber selbst solche Sätze, die bewiesen werden müßten: und so geht es fort ins Unendliche, wenn man nicht eine absolute Voraussetzung machen will, der eine andere entgegengestellt werden kann (s. oben, S. 507). Allein eben diese Formen von Satz, einem folgenden Beweise u. s. f. kommen ja in dieser Gestalt dem Speculativen nicht zu (s. oben, S. 508): als ob hier der Satz, und getrennt davon der Beweis vorhanden sey; sondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff ist dieses Selbstbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhenwollen: noch so, daß der Beweis einen anderen Grund oder Mittelbegriff herbeibringt, und eine andere Bewegung ist; sondern er hat diese an ihm selbst.

Sextus Empirikus (adv. Mathemat. VII, 310—312) kommt so z. B. auf die speculative Idee über die Vernunft, die, als das Denken des Denkens, sich selbst begreife, und in ihrer Freiheit also bei sich selbst ist. Dieß sahen wir (S. 294, 297) bei Aristoteles. Um diese Idee zu widerlegen, argumentirt Sextus auf folgende Weise: „Die Vernunft, die begreift, ist entweder das Ganze, oder sie ist nur ein Theil." Zum Wissen des Speculativen gehört aber, daß es außer dem Entweder-Oder noch ein Drittes giebt; es ist Sowohl, als auch, und Weder-Noch. „Ist die Vernunft als das Begreifende das Ganze, so bleibt nichts übrig für das Begriffene. Ist die begreifende Vernunft aber nur ein Theil, der sich selbst begreift: so ist dieser Theil als begreifender wieder entweder das Ganze, und dann bleibt wieder nichts dem Begriffenen übrig; oder wäre das Begreifende so ein Theil, daß das Begriffene der andere Theil ist, so begriffe das Begreifende nicht sich selbst," u. s. f. Es erhellt aber erstens, daß bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als daß der Skepticismus hier in das Verhältniß des Insichselbstdenkens des Denkens die so flache Kategorie vom Verhältniß des Ganzen und

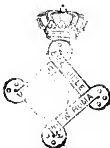
der Theile nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Theilen gebildet wird, und diese Theile das Ganze ausmachen, mithin Theile und Ganzes identisch sind. Ganzes und Theil ist nun aber gar kein Verhältniß der Vernunft zu sich selbst, sondern viel zu untergeordnet, und ganz ungehörig, um in die speculative Idee gebracht zu werden. Zweitens hat der Skepticismus Unrecht, dieß Verhältniß in dem Sinne der gemeinen nichtigen Vorstellung, die kein Arges daran hat, unmittelbar gelten zu lassen. Wenn die Reflexion von einem Ganzen spricht, so bleibt ihr außer demselben nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dieß, sich entgegengesetzt zu seyn: einmal als Ganzes einfach dasselbe zu seyn, als die Theile: wie andererseits die Theile dasselbe sind, was das Ganze, indem sie zusammen das Ganze ausmachen. Das Sichselbstbegreifen der Vernunft ist gerade, wie das Ganze alle seine Theile begreift, wenn es in seinem rechten speculativen Sinne genommen wird; und nur so könnte hier von diesem Verhältnisse die Rede seyn. So aber wie Sextus sagt, daß es nichts außer dem Ganzen gebe, verharren beide Seiten, das Ganze und die Theile, als Andere gegen einander; im Speculativen sind Beide zwar auch Andere, ebenso sind sie aber auch nicht Andere, sondern das Andersseyn ist ideell: außer dem Ganzen existirt also allerdings noch ein Anderes, nämlich es selbst als die Vielheit seiner Theile. Die Argumentation beruht also darauf, daß in die Idee zuerst eine fremde Bestimmung hineingebracht wird, und dann gegen die Idee argumentirt wird, nachdem sie so durch Isolirung einer einseitigen Bestimmung ohne daß das andere Moment der Bestimmung hinzugenommen wird, verunreinigt ist. Ebenso ist es, wenn man sagt: „Objectivität und Subjectivität sind verschieden, also kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden." Man behauptet zwar, man halte sich ganz an die Worte: aber eben in diese Worte gefaßt ist die Bestimmung einseitig, und es gehört zu ihr auch das Andere; so daß diese Unterschiedenheit nicht das ist, was gilt, sondern aufzuheben ist.

Dieß mag genug seyn vom wissenschaftlichen Wesen des Skepticismus; und wir haben damit den zweiten Abschnitt der Griechischen Philosophie beendet. Der allgemeine Standpunkt des Selbstbewußtseyns in dieser zweiten Periode, die Freiheit des Selbstbewußtseyns durch das Denken zu erringen, ist allen diesen Philosophien gemein. Im Skepticismus sehen wir nun die Vernunft so weit gekommen, daß alles Gegenständliche, es sey des Seyns oder des Allgemeinen, für das Selbstbewußtseyn verschwunden ist. Der Abgrund des Selbstbewußtseyns des reinen Denkens hat Alles verschlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht: hat nicht nur das Denken erfaßt, und außer ihm ein erfülltes Universum; sondern positiv ausgedrückt, ist das Resultat, daß das Selbstbewußtseyn sich selbst das Wesen ist. Aeußerliche Objectivität ist nicht als ein gegenständlich Seyendes, noch als allgemein Gedachtes; sondern nur dieß ist, daß das einzelne Bewußtseyn ist, und daß es allgemein ist. Wenn es aber auch für uns Gegenstand ist, für es ist dieß doch nicht sein Gegenstand; und so hat es eben selbst noch die Weise der Gegenständlichkeit. Der Skepticismus zieht kein Resultat, oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus. Allein das Positive ist nichts Anderes, als das Einfache; oder wenn der Skepticismus auf das Verschwinden alles Allgemeinen geht, so ist sein Zustand, als Unerschütterlichkeit des Geistes, in der That selbst dieses Allgemeine, Einfache, Sichselbstgleiche, — aber eine Allgemeinheit (oder ein Seyn), welche die Allgemeinheit des einzelnen Bewußtseyns ist. Das skeptische Selbstbewußtseyn aber ist dieß entzweite Bewußtseyn, dem einerseits die Bewegung eine Verwirrung seines Inhalts ist: es ist eben diese Alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz zufällig und gleichgültig ist, was sich ihm darbietet; es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten, und ist ein vollkommen empirisches Daseyn. Auf einer andern Seite ist sein einfaches Denken die Unerschütterlichkeit des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität, seine Einheit mit sich selbst, ist etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfül-

lung jeder beliebige Inhalt. Als diese Einfachheit und zugleich reine Verwirrung, ist der Skepticismus in der That der sich völlig aufhebende Widerspruch. Da in ihm der Geist dazu gekommen ist, sich in sich selbst als das Denkende zu vertiefen, wo er sich im Bewußtseyn seiner Unendlichkeit als das Letzte erfaßt: so fällt namentlich der Flor des Skepticismus in die Römische Welt, weil eben, wie wir (S. 426) sahen, bei dieser äußerlichen, todten Abstraction des Römischen Princips (dem Republikanischen, und dem Despotismus der Kaiser) der Geist aus einem Daseyn, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellectualität zurückgeflohen ist. Indem dann hier der Geist nur innerlich durch gebildetes Denken Versöhnung und Eudämonie suchen konnte, und der ganze Zweck der Welt nur auf die Befriedigung des Individuums geht, so kann Gutes nur als individuelles Wirken in jedem einzelnen Falle hervorgebracht werden. Unter den Römischen Kaisern sehen wir zwar berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, wie Antonin und Andere; sie sahen dieß aber als Befriedigung ihres Individuums an, und sind nicht zum Gedanken gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen, der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist also wohl zugleich Philosophiren; das Denken ist aber abstract bei sich als todtes Erstarren, und passiv nach Außen: und bewegt es sich auch in sich, so geschieht dieß doch nur mit Verachtung aller Unterschiede. Der Skepticismus gehört so dem Verfall der Philosophie und der Welt an.

Die nächste Stufe, welche das Selbstbewußtseyn erreicht, ist, daß es ein Bewußtseyn über das erhält, was es so geworden, oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewußtseyn ist sich das einfache Wesen; es giebt keine andere Wesenheit mehr für es, als diese, die sein Selbstbewußtseyn ist. Diese ist ihm noch nicht im Skepticismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Indem es Bewußtseyn ist, ist Etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische Be-

wußtseyn nur der verschwindende Inhalt, ohne daß er in seinem einfachen Bleiben zusammengefaßt wäre. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken desselben ins Selbstbewußtseyn, und das Sich-zum-Gegenstandwerden des Selbstbewußtseyns; so daß das Wesen die Form eines seyenden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtseyn nicht ein Fremdes ist, wie im Skepticismus. Es ist sich zugleich erstens nicht das unmittelbar nur seyende Einfache, ein völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach; sondern diese ist das einfache Negative, das aus der Bewegung, aus dem Andersseyn als das Allgemeine in sich zurückkehrt. Zweitens hat diese allgemeine Macht, die ausspricht, „Ich bin bei mir selbst," ebenso die Bedeutung des Seyns, das, als gegenständliches Wesen, ein Bleiben fürs Bewußtseyn hat, nicht bloß, wie bei den Skeptikern, verschwindet; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellectual-Welt gelegt, eines Reichs Gottes, das zur Wirklichkeit herabgekommen und in Einheit mit ihr ist; und das ist der Standpunkt der Alexandrinischen Philosophie.



Berichtigungen.

Erster Theil.

S. VII. Z. 6. v. u. statt: so ausgeführt, daß hin und wieder, lies: hin und wieder so ausgeführt, daß dann.

» 39. » 1—3. » » statt: Göthe sagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff;" lies: Göthe (Zur Morphologie, 1817, Bd. I, S. X) sagt daher mit Recht: „Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet;"

» 50. » 4. » v. » verbrauchen, lies: depensiren.

Zweiter Theil.

» 43. » 2. » » » Athene, lies: Athener.

» 45. » 19. » » » Die Feldherren belohnten, lies: Alcibiades drang bei den Feldherren darauf.

» » » 20. » » setze: zu belohnen, hinter: des Tapfersten.

» 114. » 3. » » statt: egten, lies: legten.

» » » 3. » u. » zuförderst, lies: zuvörderst.

» 118. » 1. » o. » jedem, lies: jeden.

» 173. » 4. » » » ist in nicht zu unterstreichen.

» 345. Note Z. 3. statt: φαντασμάτων? lies: φαντασμάτων;

» 358. Z. 9. v. o. hinter τὰ ὄντα, setze hinzu: an.

» 362. » 5. » o. statt: seyenden, lies: Seyenden.

» 416. » 14. » o. » Verbindungeneinzugehen, lies: Verbindungen einzugehen.





Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Dritter Theil. Die Lehre vom heiligen Geist. 1) Ich glaube an den heiligen Geist. 2) Ich glaube an eine heilige, allgemeine christliche Kirche und Gemeinschaft der Heiligen. 3) Vergebung der Sünden. 4) Auferstehung des Fleisches. 5) Ewiges Leben.

Der Genius des Cultus.

Ein Wort

zur Verständigung mit den Gebildeten unserer Zeit

über die Verehrung des Genius.

Von

Licentiat J. D. Seisen,

Pfarrvikar bei der heil. Geistkirche und Privatdocent der Theologie an der Universität zu Heidelberg.

gr. 8. 1¼ Thlr.

Von den Beweisen

für die

Unsterblichkeit der menschlichen Seele

im Lichte der speculativen Philosophie.

Eine Ostergabe

von

C. F. Göschel.

gr. 8. geh. 1½ Thlr.

Die siebenfältige Osterfrage.

Zum Ostermorgen 1836.

Von

Carl Friedrich Göschel.

gr. 8. geh. $\frac{6}{12}$ Thlr.

Der Eid

nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche.

Theologisch-juristische Studien.

Von

C. F. Göschel.

gr. 8. 2 Thlr.

